الإنصاف

في مسائل دام فيها الخلاف

دراسات فقهية موجزة
في مسائل احتدم فيها النقاش عبر القرون

الجزء الثالث

تأليف
الفقيه المحقق آية الله
الشيخ جعفر السبحاني





الإنصاف

في مسائل دام فيها

الخلاف

دراسات كلاميّة موجزة في مسائل احتدم

فيها النقاش عبر القرون

الجزء الثالث

تأليف

الفقيه المحقّق آية الله

جعفر السبحاني

نشر مؤسسة الإمام الصادق عليه‌السلام

سبحاني تبريزي، جعفر، ۱۳۰۸ ـ
الانصاف في مسائل دام فيها الخلاف: دراسات كلامية موجزة في مسائل احتدم فيها النقاش عبر القرون / تأليف جعفر السبحاني. ـ قم: مؤسسة الامام الصادق عليه السلام، ۱۳۸۲.
۳ ج. ISBN :978-964-357-125-2(VOL.2)
فهرستنويسى براساس اطلاعات فيپا.
كتابنامه به صورت زيرنويس.
چاپ دوم؛ ۱۳۹۲.
۱. كلام ـ ـ عقائد. ۲. مؤسسه امام صادق عليه السلام: ب. عنوان: دراسات كلامية موجزة في مسائل احتدم فيها النقاش عبر القرون. ج. عنوان.
BP ۲۱۱/۵/ ۲س ۸الف ۱۳۹۲ ۲۹۷/۴۱۷۲

اسم الكتاب: .... **الإنصاف في مسائل دام فيها الخلاف / ج ۳**
المؤلّف: .... **آية الله العظمى جعفر السبحاني**
الطبعة: .... **الثانية**
المطبعة: .... **مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام**
التاريخ: **۱۴۳۵/۱۳۹۲ق**
الناشر: .... **مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام**

تسلسل النشر: ۸۱۴ **تسلسل الطبعة الأولى: ۱۶۳**

توزيع: مكتبة التوحيد
ايران ـ قم ـ ساحة الشهداء
☎ ۳۷۷۴۵۴۵۷؛ ۰۹۱۲۱۵۱۹۲۷۱
http:// www.imamsadiq.org
Tohid.ir-shia.ir



بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي حسرت عن معرفة كماله، عقول الأولياء، وعجزت عن إدراك حقيقتـه، أفهـام العلماء، واحد لا شريك لـه، لا يُشبهـه شيء لا في الأرض ولا في السماء؛ والصلاة والسـلام على نبيّه الخاتم، أفضل خلائقـه وأشرف سفرائه، وعلى آله البررة الأصفياء، والأئمّة الأتقياء.

أمّا بعد فغير خفيّ على النابه انّ للعقيدة ـعلى وجه الإطلاقـ دوراً في حياة الإنسان أيسره انّ سلوكَه وليدُ عقيدته ونتاج تفكيره، فالمواقف التي يتّخذها تمليها عليه عقيدتُه، والمسير الذي يسير عليه، توحيه إليه فكرته.

إنّ سلوك الإنسان الـذي يؤمن بإلهٍ حيّ قادر عليم، يـرىٰ ما يفعله، ويحصي عليه ما يصـدر عنه من صغيرة وكبيرة، يختلف تماماً عن سلوك من يعتقـد أنّه سيّد نفسه وسيّد الكون الذي يعيش فيه، لا يرىٰ لنفسه رقيباً ولا حسيباً.

ومن هنا يتّضح أنّ العقيدة هي ركيزة الحياة، وأنّ التكاليف والفرائض التي نعبّر عنها بالشريعـة بناء عليها، فالعقيـدة ترتبط ارتباطاً وثيقـاً بالروح والعقل، في حين ترتبط الشريعة والأحكام بألوان السلوك والممارسات.

ولأجل هذه الغـاية قُمنا بتحـرير مواضع الخلاف عن جـوانب من العقيدة الإسلامية بصورة موجزة، وركّزنا على أبرز النقاط التي يحتدم فيها النقاش.

وبما أنّ لكلّ علم لغته، فقد آثرنا اللغة السهلة، واخترنا في مادة البحث ما قام عليه دليل واضح من الكتاب والسنّة، وأيّده العقل الصريح ـ الذي به عرفنا الله سبحانه وأنبياءه ورسله ـ حتّى يكون أوقع في النفوس، وأقطع لعذر المخالف.

وخصصنا الجزءين السابقين بدراسة مسائل فقهية احتدم فيها الخلاف من العصور الأُولى إلى يومنا هذا.

وأمّا هذا الجزء فهو مخصّص لمسائل فكرية أو عقائدية هي من نتاج النقاش العلمي بين المحقّقين من المسلمين ويأتي كلّ ذلك في ضمن عشرة فصول .

ونرجو من الله سبحانه أن يكون رائدنا في هذه البحوث هو الكتاب والسنة والعقل الحصيف.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات

جعفر السبحاني

قم ـ مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

الفصل الأوّل:

التحسين والتقبيح

العقليان

ومكانتهما في العقيدة والشريعة

تمهيد

شغلت قاعدةُ التحسين والتقبيح العقليّين بالَ كثير من المفكّرين من أقدم العصور إلى يومنا هذا، إذ قلّما يتّفق أن يخوض باحث في العلوم الإنسانية دون أن يُشير إليها، لعلاقتها بعلم الكلام والأخلاق، والفقه وأُصوله.

مثلاً الباحث في علم الكلام عندما يصل بحثه إلى أفعاله سبحانه، يصف بعضه بالوجوب والحتمية، ويقول يجب عليه سبحانه بعث الرسل، لهداية الناس وإيصالهم إلى الغاية المتوخّاة من خلقتهم، كما يصف البعض الآخر بالامتناع وعدم الجواز كإعطاء المعجزة بيد المدّعي الكاذب، ويتّخذ الحسن والقبح أساساً لقضائه البات في المسألتين حيث يحسنُ الأوّل ويقبح الثاني.

وليس معنى ذلك، فرض التكليف على الله سبحانه؟! بأن يحكم العبد عليه تعالى بالإيجاب والامتناع كما ربما يتصوّره بعض المنكرين للحسن والقبح العقليين.[1]

وذلك لأنّ هناك فرقاً بين فرض التكليف على الله، و بين كشف ما عنده من الحكم من خلال صفاته وكمال ذاته، فالقائل بالتحسين والتقبيح العقليين لا يفرض على الله تكليفاً إذ أين التراب ورب الأرباب، بل يستدلّ من خلال ما عنده

---

١. شرح المقاصد:٢/ ١٥٠ طبعة استنبول؛ التبصير في الدين:١٥٣.

من الصفات، على اللـزوم والامتناع فيقول: إنّـه سبحانه بما هـو عادل، لا يجور على عباده، وبما انّه حكيم لا يعبث في فعله، إلى ذلك من الأحكام المستكشفة من خلال دراسة صفاته وسنوضحه ـ بإذن الله ـ في المستقبل.

هـذا حـال الباحـث في علم الكلام وحـاجتـه إلى تنقيح مسألـة التحسين والتقبيح العقليين، ومثلـه الباحث في الأخـلاق حينما يطرح القيم الأخـلاقية على طاولـة البحث فيعتمد على تلـك القاعدة في تقييم الأفعـال الإنسانيـة من حيث كونه فضيلة أو رذيلة.

وليست حاجـة الفقيه إلى تلك القاعـدة بأقلّ من حاجة الطـائفتين، فانّ خلود الأحكـام الفقهية عبْر الزمـان وكون الشريعـة الإسلامية، خاتمـة الشرائع، رهن القول بـالتحسين والتقبيح العقليين، فكلّ حكم شـرعي يستمد مـلاكه من تلك القـاعدة فهو حكـم مؤبّد بتـأبيد مـلاكه ـ الحسـن والقبح ـ فـلا يتغير ولا يتبـدّل، فـانّ الحسن، حسن على كلّ حـال، والقبيح قبيح كـذلك، والحكم المستمَدَّ منه يكـون كذلك فالاعتراف بـالحسن والقبح العقليّين الأبديّين يُضفي على الأحكام الشرعيّة المستندة إليهما، وصفَ الأبديّة.

وأمّا حـاجة الأُصـولي إلى القاعدة فـواضحة جـدّاً، حيث إنّ العقل أحد الأدلّـة الأربعة التي يستنبط بهـا الأحكـام و من أحكامـه، الحكم بحسن الفعل وقبحه مثلاًإذا افتـرضنـا انّ المكلّف شكّ في حكم مـوضـوع بعـد الفحص عن مظانّه في الكتـاب والسنّة ولم يعثر فيهما على حكمـه، فعند ذاك يستقل العقل بقبح عقـاب المكلّف إذا ارتكب مـع احتمـال الحـرمـة، أو تـرك مع احتمـال الوجوب استناداً إلى قبح العقاب بلا بيان.

دور القاعدة في العلوم الإنسانية

وخلاصة القول: إنّ القاعدة إذا فُسِّرت بصورة صحيحة، تعدّ حجر الأساس لكثير من المسائل في العلوم الإنسانية كما عرفت نماذجها.

ولمّا كانت القاعدة أساساً لثبات القيم الأخلاقية، والقوانين الشرعية السماوية، المبنية على التحسين والتقبيح العقليّين، عاد بعض المفكّرين من الغربيّين الذين لا يروقهم ثبات القيم و دوامها، وبقاء الشريعة السماوية، يثيرون الشكوك حول القاعدة.

نعم سبقهم في إنكار القاعدة طائفة من المتكلّمين وهم الأشاعرة، وأهل الحديث لا لهذه الغاية، بل لاستنكارهم استطاعة العقل على إدراك حسن الفعل أو قبحه، وقالوا: إنّ المرجع في تمييز الحسن عن القبح هو الشرع، وبذلك افترق المسلمون إلى طائفتين:

١. من يقول بالتحسين والتقبيح العقليّين تمثّلهم الإمامية والمعتزلة.

٢. من ينكر التحسين والتقبيح العقليّين ويقول بالشرعيّين منهما، وأنّ الحسن ما حسّنه الشارع والقبيح ما قبّحه الشارع ولولا أمر الشارع ونهيه لما استطاع الإنسان على معرفة الحسن والقبيح، وهذا مقالة الأشاعرة وأهل الحديث، و سيوافيك انّ من أنكر استطاعة إدراك الحسن والقبح من الأفعال لا يتسنّى له، إثبات التحسين والتقبيح مطلقاً حتّى الشرعي منهما.

هذا هو دور القاعدة في العقيدة والشريعة، وهذا خلاف طائفة من المتكلّمين وجماعة من المفكّرين الغربيّين، لكن تبيين الموضوع ومناقشة الأقوال والآراء، والقضاء بين أدلة الطرفين والثمرات المترتبة على المسألة على وجه الإيجاز، يأتي في ضمن فصول:

١

ملاكات التحسين والتقبيح العقليّين

إنّ القول بأنّ العقل قادر على درك حسن الأفعال وقبحها، يُفسّر على وجوه،فلابدّ من ذكرها وتعيين ما هو محطّ البحث بين المثبتين والمنكرين.

١. التحسين والتقبيح الذاتيان

إذا كان الفعل الصادر عن الفاعل المختار ـ سواء أكان واجباً أم ممكناً ـ على نحو إذا نظر إليه العقل وتجرّد عن كلّ شيء، يحكم بحسنه ولزوم فعله أو بقبحه ولزوم تركه، فالعقل في قضائه هذا بالحسن أو القبح، لا ينظر إلاّ إلى نفس الموضوع، دون ما يترتّب عليه من المصالح والمفاسد العامّة، أو كونه موافقاً لغرض الفاعل أو الإنسان الحاكم أو غير ذلك من الأُمور الخارجة عن ذات الفعل، فهذا هو المسمّى بالتحسين والتقبيح العقليّين الذاتيّين.

مثاله، الإحسان و الظلم فيستقل العقل بحسن الأوّل وقبح الثاني، من دون نظر إلى مصالح الفعل أو مفاسده، أو كونه مؤمِّناً لغرض الفاعل أو الحاكم، فكأنّ الحسن والقبح داخلان في ذات الفعل وجوهره، لا ينفكان عنه، ففرض الفعل يلازم فرض أحد الحكمين.

وسيوافيك انّ هذا هو محطّ البحث بين المثبت والنافي.

٢. التحسين والتقبيح في إطار المصالح والمفاسد

تؤكد هذه النظرية على القول بالتحسين والتقبيح العقليّين، لكن بالنظر إلى المصالح والمفاسد المترتبة على الفعل، ففي هذه النظرة لا يكون الفعل بما هوهو، موضوعاً للحسن والقبح كما عليه النظرية السابقة بل باعتبار كونه مبدأ للمصالح والمفاسد، وربّما يعبّر عن المصالح والمفاسد، بالأغراض والمقاصد.

والمراد منها، هي الأغراض النوعية لا الشخصية وإلاّ يلزم الهرج والمرج في وصف الأفعال، فإنّ الظلم يؤمِّن غرض الظالم، دون المظلوم فيوصف بالقبح عند الأوّل دون الثاني، بل المراد المصالح والأغراض العقلائية التي يدور عليها بقاء النظام و هذا كالعدل فانّه حسن إذ به قوام النظام، والظلم فانّه قبيح لأنّه هادم للنظام.

وسيوافيك انّ وصف الأفعال بالحسن والقبح باعتبار الآثار المترتّبة عليها وإن كان صحيحاً، لكنّه يصلح لوصف قسم من الأفعال بهما وهو أفعال الإنسان الذي يحمل فعْلُه المصلحةَ النوعية أو مفسدتها ولا يشمل فعل الله سبحانه فإن فعله يوصف بالحسن والقبح دون أن يكون هناك حديث المصلحة أو المفسدة كأخذ البريء بذنب المجرم، ونقض العهد والميثاق، وإساءة المحسن فانّه قبيح من دون أن يكون هنا أي فساد، فشمولية المسألة، لفعل المولى سبحانه وعبده يقتضي خروج هذا النوع من الحسن والقبح عن محط البحث.

وبما انّ الغاية الكبرى من الخوض في هذه المسألة، هو التعرف على أفعاله سبحانه وتمييز ما يجوز عليه عمّا لا يجوز، فلا محيص من القول بأنّ الملاك لوصف الفعل بالحسن والقبح في إطار عام حتّى يشتمل فعله سبحانه، هو الملاك الأوّل، أي ما يكون الفعل بما هوهو، مجرّداً عن القيود التالية:

١ . كون الفاعل واجباً أو ممكناً.

٢ . كون الفعل ممّا يترتّب عليه المصلحة أو لا.

٣ . كونه مؤمِّناً للغرض أو لا.

موضوعاً لحكم العقل بالحسن أو القبح.

٣. موافقة العادات والتقاليد

إنّ لكلّ قوم عادات و تقاليد تخصّهم، فملاك الحسن والقبح موافقة الفعل للعادات والتقاليد ومخالفتها، وربّما يطلق عليه الحسن والقبح العرفيان، والتحسين والتقبيح بهذا المعنى وإن كان صحيحاً لكنّه لا يصلح لأن تكون ملاكاً للبحث عند المتكلّمين أو الأُصوليين، لانّهما بهذا المعنى يُصبحان أمرين نسبيين أوّلاً، لأنّ المعروف عند قوم ربما يكون منكراً عند قوم آخر؛ ولا يكون معياراً لمعرفة وصف أفعاله سبحانه ثانياً، لأنّها فوق العادات والتقاليد.

فخرجنا بالنتيجة التالية:

إنّ لوصف الأفعال بالحسن والقبح ملاكات ثلاثة فالذي يصلح لأن يكون ملاكاً للبحث في المقام، هو كون الفعل مجرّداً عن أي قيد وشرط، صالحاً لوصفه عند العقل بأحدهما، دون الملاكين الآخرين، كوصفه بهما باعتبار ما يترتّب عليه من المصالح والمفاسد، والمنافع والمضار النوعية، أو باعتبار موافقته العادة السائدة على القوم أو مخالفتها، فإنّ هذين الملاكين تحدِّد المسألة على وجه يخرج فعله سبحانه عن موردها.

٢

تقسيم الحكمة إلى نظريّة وعمليّة

تنقسم الحكمة ، لـدى الحكماء منذ عهـد مبكّر إلى حكمـة نظريـة وحكمة عمليـة ، فلـو تعلّق الإدراك بما من شأنـه أن يُعلم، كـانقسـام الموجـود إلى واجب وممكن، فهو حكمة نظريّة ولو تعلّق بما من شأنه أن يعمل كقولنا: العمل بالميثاق حسن ونقضه قبيح فهو حكمة عملية فـالحكمتان: النظرية والعملية كلاهما من أقسام الإدراك وإنّما الاختلاف في المتعلَّق.

وهذا هو المعنى المعروف عند الفلاسفـة والمتكلّمين وهو الظاهر من عبارة الفارابي حيث قال: النظرية هي التي بها يحوز الإنسان علم ما من شأنه أن يعلمه إنسان، والعملية هي التي يعرف ما من شأنه أن يعمله الإنسان بإرادته.[١]

والعقل المدرِك للحكمـة الأُولى عقل نظـري والمدرِك للثـانيـة منهما عقل عمليّ وليس معنـاه انّ هنـا عقلين مختلفين جـوهـراً بل عقل واحـد يـوصف تـارة بالنظري وأُخرى بالعملي باعتبار اختلاف متعلقه.

وهنا مصطلح آخـر للعقل العملي، يجعله في عداد القوى العـاملة التي هي مبدأ محرّك لبدن الإنسـان إلى الأفاعيل الجزئيّة[٢]، أعرضنا عن ذكـره تفصيلاً روماً للاختصار.

---

١. شرح منظومة السبزواري: ٣١٠.

٢. النجاة لابن سينا: ١٦٤، ط مصر، و ص٢٠٢ ط بيروت.

٣

تقسيم القضايا إلى ضرورية وغير ضرورية

تنقسم الحكمة النظرية إلى ضروريّـة وغير ضروريّة، فالقسم الأوّل ما يحضر في النفس بلا نظر، والقسم الثـاني، ما يحصل فيها بعد إعمال الفكر والنظر. وجه التقسيم انّه لو كانت القضايـا بأجمعها ضرورية لما احتاجت إلى التفكير ولم يكن هناك أية مشكلة فكرية، ولو كانت بأسرها غير ضرورية لتاه الإنسان في دوّامة من المشاكـل الفكريـة دون أن يجد حلولاً لها، لأنّ المفروض كـون القضايـا على نمط واحد، فلم يكن بد من أن تكـون القضايا في الحكمة النظـرية منقسمة إلى قسمين حتّى يستمد في حل غير الضروري، من الضروري.

فكما أنّ القضـايا في الحكمـة النظـرية تنقسم إلى قسمين، فهكـذا الحال في الحكمة العملية تنقسم إلى ضرورية وغير ضرورية بنفس الدليل السابق في الحكمة النظـرية، فـانّ القضـايا التي يحكـم العقل بحسنها أو قبحهـا، وبـالتالي يمـدح الفاعل ويذمُّه ويُلزم العمل على وفقه أو الاجتناب عنه لا تخلو من حالتين:

١. إمّا أن تكـون قضايا واضحـة يدركها العقـل بلا توسيط مقـدّمة، وهي القضايا الضرورية في الحكمة العملية.

وامّا أن لا يدركها إلاّ بإرجاعها إلى قضايا أُخرى حتّى تنتهي إلى أُم القضايا العملية الضرورية لتكون مفتاحاً لحمل سائر القضايا.

فإذا كان امتناع اجتماع الضدّين أو ارتفاعهما أُمّ القضايا في الحكمة النظرية وبهما تثبت صحّة كلّ القضايا في العلوم، فحسن العدل وقبح الظلم أُمّ القضايا في الحكمة العملية، فلا يحكم بحسن شيء أو قبحه إلاّ إذا انطبق على الفعل أحد العنوانين.

وبذلك يظهر انّ تقسيم القضايا إلى ضروريّة وغير ضروريّة، لا ينحصر بالحكمة النظريّة، بل يعمّ القسمين، والدليل على التقسيم جار في كلا القسمين.

٤

أدلّة القول بالتحسين والتقبيح العقليّين

أقام القائلون بالتحسين والتقبيح العقليّين أدلّة ساطعة على أنّ العقل يدرك حسن الأفعال وقبحها ولا يقتصر على مجرّد الإدراك، بل يبعث إلى الأوّل و يمدح فاعله، ويزجر عن الثاني ويذم فاعله، والرسالة الحاضرة لا تتحمل البسط بنقل عامة الدلائل ونكتفي من الكثير بالقليل.

الأوّل: بداهة العقل

كلّ إنسان يجد في نفسه حسن العدل و قبح الظلم، و إذا عَرَضَ الموضوعين على وجدانه، يجد في نفسه نزوعاً إلى العدل واستحساناً له ، وتنفراً عن الظلم وتقبيحاً له، وهكذا سائر الأفعال التي تعد من مشتقات العدل والظلم.

ولقائل أن يقول: إنّ الحكم بالتحسين والتقبيح ليس ناتجاً من صميم العقل وإنّما هو وليد التعاليم الدينية الراسخة التي يعتمد عليها المصلحون في دعوتهم فصار ذلك سبباً لرسوخ تلك الفكرة في أذهان الناس.

لكن وقفة قصيرة أمام هذا السؤال تُبطل هذا الاحتمال، إذ لو كانت الفكرة ناتجة من دعوة المصلحين لاختصت الفكرة بهم وبمن وقع في إطار دعوتهم، ولكنّا نجد الفكرة أوسع من ذلك فقد غطَّت كافةَ الأُمم وطوائف البشر حتّى الّذين لا

يمتلكون ايماناً بالشرائع.

وإلى ما ذكر يشير العلاّمة الحلي في شرح تجريد الاعتقاد و يقول: إنّا نعلم بالضرورة حسن بعض الأشياء، وقبح بعضها من غير نظر إلى شرع، فإنّ كلّ عاقل يجزم بحسن الإحسان ويمدح عليه وبقبح الإساءة والظلم ويذم عليه، وهذا حكم ضروري لا يقبل الشك وليس مستفاداً من الشرع لحكم البراهمة والملاحدة به من غير اعتراف بالشرائع.[1]

الثاني: عدم ثبوتهما مطلقاً لو قلنا بالشرع فقط

إنّ نفاة القول بالتحسين والتقبيح العقليّين ذهبوا إلى أنّ التعرّف على حسن الأفعال وقبحها رهن بيان الشرع، فما حسّنه الشارع فهو حسن وما قبحه فهو قبيح، وليس للعقل سبيل إلى معرفة حسن الأفعال وقبحها، ولكنّهم غفلوا عن مضاعفات هذا القول، إذ لازمه عدم ثبوت الحسن والقبح مطلقاً حتّى الشرعي منهما.

بيان ذلك: أنّه لو قلنا بأنّه لا سبيل للعقل إلى معرفة حسن الفعل أو قبحه ولا يُعرفان إلاّ بتصريح الشرع بأنّ العدل حسن أو الظلم قبيح، لا يحصل الجزم بقوله، لتجويز الكذب عليه وبالتالي نحتمل أن يكون ما وصفه بالحسن، قبيحاً واقعاً، وما وصفه بالقبح، حسناً كذلك.

ولو افترضنا انّ الشارع أضاف إلى ما ذكره قوله: الصدق حسن والكذب قبيح، لا ينفعنا في الجزم بما حكم على العدل والظلم، من تحسين الأوّل وتقبيح الثاني لتجويز الكذب عليه في كلّ ما يخبر حتى قوله: «الصدق حسن» «والكذب

---

١. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد:٥٩ المطبوع مع تعاليقنا.

قبيح» ، فلا يدفع هذا الاحتمال إلاّ بثبوت حسن الصدق وقبح الكذب قبل كلّ شيء بفضل العقل فما لم يثبت هذا الأصل بدليل العقل وحكمه لما حصل اليقين بصدق الأحكام الصادرة عن الشارع .

وحصيلة الكلام، أنّه ما لم يثبت حسن الصدق و قبح الكذب عن طريق العقل لا يثبت حسن أيِّ فعل أو قبحه بحكم الشرع، لأنّه من المحتمل أن يأمر بما هو المنكر عنده أو ينهى عمّا هو المعروف عنده ولو أخبر عن طريق أنبيائه وسفرائه انّه إنّما يأمر بالعدل والإحسان، وينهى عن الفحشاء والمنكر، فلا يحصل اليقين بصدق كلامه وأخباره، لمكان احتمال الكذب في كلامه هذا، ولا يُنفىٰ هذا الاحتمال إلاّ إذا ثبت عن غير طريق الشرع حسن الأوّل وقبح الثاني وانّه سبحانه فاعل مختار حكيم، مثله لا يكذب، ولا يعبث بكلامه.

ولو تدبّر نفاة القول بالتحسين والتقبيح العقليّين في هذا الدليل لرجعوا عن إنكارهم إلى الصراط المستقيم .

الثالث: إنكارهما يلازم امتناع إثبات الشرائع السماوية

من ادّعى السفارة من الله سبحانه وكونه نبيّاً مبعوثاً عنه، لا يمكن لنا تصديقه إلاّ في ظل القول بالحسن والقبح العقليّين، لأنّ الدليل الوحيد أو المؤثر على عامة الطبقات، كونه مبعوثاً بالمعاجز والبيّنات، فيستدلُّ بها على أنّه كان مبعوثاً من الله سبحانه لهداية الناس، هذا من جانب.

ومن جانب آخر انّ المعاجز لا تفيد اليقين بأنّه مبعوث من الله سبحانه إلاّ إذا ثبت أصل في باب النبوة وهو:

انّه سبحانه لا يزوِّد الكاذب بقدرة خارقة ليضلّ الناس عن طريقه لأنّه أمر

قبيح عقلاً لا يصدر منه سبحانه، فلو لم يثبت هذا الأصل بحكم العقل لا يمكن الإذعان بصدق دعواه لاحتمال انّ المزوَّد بالمعاجز، مدّع كاذب، إذ لم يثبت بعدُ قبح تسلط الكاذب على المعاجز و البيّنات.

ولو صدع الشارع بأنّه لا يسلط الكاذب على القوة الخارقة، لا يمكن الإيمان بصدق قوله، لعدم ثبوت قبح الكذب على الشارع كما مرّ في الدليل الأوّل.

يقول العلاّمة الحلّي حول هذا الدليل: لو كان الحسن والقبح سمعيّاً لا عقلياً، لما قبح من الله شيء، و لو كان كذلك لما قبح منه تعالى إظهار المعجزات على يد الكاذبين، وتجويز ذلك يسدّ باب معرفة النبوة إذ إظهار المعجزة بعد ادّعاء النبوة لا يكون دليلاً لصدق ادّعائه إذا كان باب احتمال إظهار المعجزة على يد الكاذب مفتوحاً.[١]

الرابع: الحسن والقبح العقليان في الذكر الحكيم

من سبر القرآن الكريم وأمعن في دعوته إلى الصلاح والفلاح يقف على أنّ القرآن يتّخذ وجدان الإنسان قاضياً ليحكم في قضايا كثيرة بشيء يرجع إلى الحسن والقبح، فالآيات التي نتلوها عليك تُسلّم انّ الإنسان الحرّ المجرّد عن سائر النزعات، قادر على درك حسن الفعل أو قبحه، ولذلك يترك القضاء فيها إليه ويقول:

١. **﴿أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجّار﴾**.[٢]

---

١. نهج الحقّ وكشف الصدق، ٨٤ بتصرف.

٢. ص:٢٨.

٢. ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمينَ كَالْمُجْرِمين﴾ .[١]

٣. ﴿هَلْ جَزاءُ الإِحْسانِ إِلاّ الإِحْسان﴾ .[٢]

ففي هذه الطائفة من الآيات يوكِّل الذكر الحكيم القضاءَ إلى وجدان الإنسان، وانّه هل يصحّ التسوية بين المفسدين والمتّقين، والمسلمين والمجرمين، كما يتّخذ من الوجدان قاضياً، في قوله: ﴿هَلْ جَزاءُ الإِحْسان إِلاّ الإِحْسان﴾.

وهناك آيات أُخرى تأمر بالمعروف كالعدل والإحسان، وإيتاء ذي القربىٰ، وتنهىٰ عن الفحشاء والمنكر والبغي علىٰ نحو تسلِّم انّ المخاطب بها، يعرفها معرفة ذاتية ولا يحتاج إلى الشرع ليعرّفه الموضوع، وكأنّ الشرع يؤكد ما يجده الإنسان بفطرته، يقول سبحانه:

١. ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسانِ وَإِيتاءِ ذِي القُربىٰ وَيَنْهىٰ عَنِ الْفَحْشاءِ وَالْمُنْكَر وَالبَغْي يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُون﴾ .[٣]

٢. ﴿قُلْ إِنَّما حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَواحِشَ ما ظَهَرَ مِنْها وَما بَطَنْ﴾ .[٤]

٣. ﴿يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهاهُمْ عَنِ الْمُنْكَر ﴾ .[٥]

وكيفية دلالة هذه الآيات علىٰ قابلية العقل علىٰ درك الحسن والقبح علمت ممّا سبق.

---

١. القلم: ٣٥.

٢. الرحمن: ٦٠.

٣. النحل: ٩٠.

٤. الأعراف: ٣٣.

٥. الأعراف: ١٥٧.

وثمة آية أُخرىٰ تندِّد بعمل المشركين حينما ينسبون بعض أعمالهم المنكرة إلىٰ أمره سبحانه، وهو يردُّ عليهم بأنّ عملهم فحشاء والله لا يأمر بها، والآية صريحة في انّ الإنسان بفضل الوجدان يعرف الفحشاء عن غيرها بلا حاجة إلى تعريف الشارع، كما هي صريحة في انّ الله سبحانه منزّه عن ارتكاب القبائح والمنكرات التي يعرفها الإنسان بوجدانه ويقول:

﴿وَإِذا فَعَلُوا فاحِشَةً قالُوا وَجَدْنا عَلَيْها آباءنا وَاللهُ أَمَرَنا بِها قُلْ إِنَّ اللهَ لا يَأْمُرُ بِالْفَحْشاء﴾.[1]

فأخبر سبحانه أنّ فعلهم فاحشة قبل نهيه، وأخبر أنّه لا يأمر بما هو فاحشة في العقول والفطرة، ولو كان إنّما علم كونه فاحشة بالنهي، وأنّه لا معنى لكونه فاحشة إلاّ تعلق النهي، لصار معنى الكلام إنّ الله لا يأمر بما ينهى عنه، ولصار معنى قوله: **﴿أمر ربّي بالقسط﴾** أي: أمر ربي بما أمر به، ولكان معنى قوله: **﴿قُلْ إِنَّما حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَواحِش ...﴾** الآية، أي: قل إنّما حرّم ربّي ما حرّم وهذا ما يصان عن التكلم به آحاد العقلاء، فضلاً عن كلام العزيز الحكيم، ويلزم ألا تكون الفاحشة فاحشة، ولا الشرك شركاً إلاّ بعد النهي.

ولا شكّ أنّ الشرع كساها بنهيه عنه قبحاً إلى قبحها، فكان قبحها في ذاتها وازدادت قبحاً عند العقل بنهي الربّ تعالى عنها، وذمّه لها، كما أنّ العدل والصدق والتوحيد حسن في نفسه وازداد حسناً إلى حسنه يأمر الرب به وثنائه على فاعله.[2]

---

١. الأعراف:٢٨.

٢. انظر ابن القيم، مدارج السالكين، ١/ ٢٣٣ـ ٢٣٥؛ وانظر: مجموع الفتاوى:١١/ ٦٧٨ـ ٦٨٣؛ ٨/ ٤٣٣.

وممّا يؤيّـد هذا الوجه قـوله تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّـذينَ هادُوا حرّمنـا عليهم طيّبات أُحلت لهم ويصدهـم عن سبيلِ الله كَثيراً﴾.[١]

فأخبر تعالى أنّـه حرمه عليهم مـع كونه طيبـاً في نفسه، فلولا أن طيبـه أمر ثابت له بدون الأمر لم يكن ليجمع الطيب والتحريم.[٢]

---

١. النساء:١٦٠.

٢. انظر ابن القيم، مفتاح دار السعادة:٢/ ١٠.

٥

أدلّة المنكرين للتحسين والتقبيح العقليّين

ذهبت الأشاعـرة تبعاً لأهل الحديث إلى أنّ الفعل عـاجز عن إدراك حسن الأفعـال وقبحها و انّ الحسن مـا أمر بـه الشـارع والقبيح ما نهى عنـه، ولو جُـرّد الموضـوع عن الأمـر والنهي لما تمكّن العقل من إدراكهما [١] وإنكارهم هذا أشبه بإنكار السوفسطائيين في إنكار الحقائق الخارجية، حتّى وجودهم وأنفسهم لأجل شبهـات واهية، وذلك لأنّـه لا يوجـد على أديم الأرض إنسـان ينكر جـداً حسن الإحسان وقبح الظلم، حسن العمل بـا لميثاق وقبح نقضه، حسن جـزاء الإحسان بالإحسان وقبح جزائه بالسوء، إلى غير ذلك من القضايا الواضحة التي تعد أُسساً للحياة الفردية والاجتماعية.

وقـد وقفت على كـلام، لبعض السلفين ردّ فيـه على الأشـاعـرة المنكـرين للحسن والقبح العقليين فقـال: أنّ الأشـاعرة أجـازوا على الله أن يأمـر بأيّ شيء، وينهى عن أيّ شيء، بنـاء على نفيهم التحسين والتقبيح العقليين، ونفيهم الحكم والغـايات، وعلى ذلك فـالشرك عنـدهم ليس قبيحاً في ذاتـه، وسـائر المحرمـات كـذلك، وإنّما اكتسبت صفـة القبح بنهي الله عنهـا، ولـو أمر الله تعـالى بـالشرك وبسائر المحرمات لكانت حسنة، وجوزوا على الله ذلك، كما أنهّم يرون أنّ التوحيد وسائر الطـاعات ليست حسنة في ذاتها، وإنّما اكتسبت صفـة الحسن بأمر الله بها،

---

١. الإرشاد للجويني: ٢٥٨ وغيره.

ولـو نهى الله تعالى عن التـوحيد وسـائر الطاعـات لكانت قبيحـة، وأجازوا عليـه ذلك.

كما أجازوا على الله فعل كلّ شيء ممكن لذاته، فلـه أن يعذب أنبياءه وأولياء ويجعلهم في سجين، وينعم شيـاطين الإنـس والجن ويجعلهم في علّيّن،ويكـون ذلك عدلاً وحسناً، وذلك بناء على نفيهم الحكم والغايات.[1]

وهـؤلاء المنكرون وإن رفعـوا راية الإنكـار ولكنّهم تراجعـوا عنها بـاختراع معاني متعددة للحسن والقبح فسلّموا حكم العقل بالتحسين والتقبيح في بعضها دون البعض الآخر وليس التعرّف عليها بمهم.

وإنّما المهم في المقام دراسة أدلّتهم على الإنكار، وإليك البيان:

الأوّل: لو كانا بديهيين لما اختلف فيه اثنان

لو كان العلم بحسن بعض الأفعال وقبحهـا ضرورياً لما وقع التفاوت بينه و بين العلم بزيادة الكل على الجزء، و الثاني باطل بالوجدان، لوقوع الاختلاف بين العلمين، فانّ العلم بزيادة الكلّ على الجزء أوضح و أبين من التحسين والتقبيح.

على هامش الاستدلال

الاستدلال كأنّه مبني على ردّ الـدليل الأوّل للمثبتين حيث قالوا: إنّ حسن الأفعال وقبحها من الأُمور البديهية، فردّ عليه النفـاة بأنّه لو كان بديهياً، لما تفاوت العلمان: العلم بـزيـادة الكلّ على الجزء وحسـن العـدل وقبح الظلم، والعلـوم الضرورية لا تتفاوت .

---

١. موقف المتكلّمين:١/ ٣٣١.

والاستدلال مبني على أصل غير أصيل وهو عدم وجود التفاوت في العلوم الضرورية، وذلك لأنّ القضايا اليقينية التي تتمتع بالبداهة على أقسام ستة وكلّها قضايا ضرورية مع وجود التفاوت بينهما.

١. الأوّليات: الكلّ أعظم من الجزء.

٢. المشاهدات: وهي إمّا مشاهدة ظاهرية كقولنا: الشمس مشرقة، أو باطنية، كقولنا انّ لنا جوعاً وعطشاً.

٣. التجربيات: انبساط الفلز في الحرارة.

٤. الحدسيات: نور القمر مستفاد من الشمس.

٥. المتواترات: مكّة المكرمة موجودة.

٦. الفطريات: الأربعة زوج.

فأين قولنا: «الكلّ أعظم من الجزء» الذي يعد من الأوّليات في البداهة من قولنا: «نور القمر مستفاد من الشمس» الذي هو من الحدسيات، فوجود التفاوت بين هذه العلوم واضح جدّاً.

وأمّا سبب التفاوت فيرجع غالباً إلى وجود الاختلاف بين تصوّر مفرداتها. مثلاً قوله: «كلّ ممكن يحتاج إلى علّة»، حكم بديهي كما أنّ قولنا: «الكلّ أعظم من الجزء» أيضاً بديهي، وسبب الاختلاف يرجع إلى أظهريّة مفردات الثاني من مفردات الأوّل، فأين الإمكان والحاجة والعلة في الظهور من «الكل» و«الجزء» و«العِظَم»، فاختلاف المفردات من حيث الظهور و الخفاء، يورث ظهوراً وخفاءً في المركب أيضاً.

الثاني: الكذب النافع ليس بقبيح

«لو كـان الكذب قبيحـاً، لكان الكذب المفضي إلى تخليـص النبي من يد الظالم قبيحاً أيضاً، والتالي باطل لأنّـه يحسن تخليص النبي من يد الظالم، فالمقدّم مثلـه، فيصبح الكـذب النـافع غير قبيح، فلو كـان قبح الكـذب ذاتيّـاً، لما تغيّر قبحه، بل يبقى عليه وإن ما بلغ.

على هامش الاستدلال

إنّ في المقام أمرين قبيحين:

١. الكذب والإغراء بالجهل.

٢. ترك نصرة النبي وتعريضه للهلاك.

وقد دار الأمر بين ارتكاب أحد القبيحين.

١. أن يكذب و فيه نجاة النبي.

٢. أن يترك نصرة النبي ويعرّضه للهلاك وفيه ترك الكذب القبيح.

والعقل عنـدئذٍ يحكم بتقـديـم أخف القبيحين على الآخـر، تخلصـاً عن ارتكاب الأقبح. فالكذب باق على قبحه، لكنّـه يقدّم ارتكابه على الأقبح ويكون معذوراً في ارتكابه.

ويمكن أن يقال: إنّ إنقاذ النبي لا يتوقّف على الكذب مطلقاً إذا كان باب التعريض والتورية مفتوحاً، و لهذا قيل: «إنّ في التعاريض لمندوحة».

الثالث: التحسين والتقبيح فرض تكليف على الله

هذا الـدليل هو أكثـر تداولاً على ألسنـة السُذَّج من النـاس الذين يغترون

بأدلّة المنكرين للتحسين والتقبيح العقليّين قالـوا بأنّ القائلين بهما يوجبون على الله ما يـوجبون على العبد، ويحرِّمون عليـه من جنس ما يحرِّمون على العبـد، ويسمّون ذلك العدل، و الحكمة مع قصور عقلهم عن معرفة حكمتهم.[١]

على هامش الاستدلال

إنّ المستدل خلط بين فرض التكليف على الله، وكشـف ما عنده من الحُكْم من خلال صفاتـه وكماله، فالقائل بالملازمـة لا يفرض التكليف على الله، ويقول: أين التراب ورب الأرباب، بل يستكشف ما عنـده من الأحكام من خلال دراسة صفـاته الكماليـة، فهـو بها انّه عـادل، لا يجور، وحكيم لا يعبث، وعـالم لا يجهل، نستكشف بها الأحكام اللائقة به حسب صفاته فالتكاليف التي يستنبطها العقل من قبيل التكاليف التي فـرضتها على الله حكمتُه وعدله وعلمـه. فلو قلنا لا يجوز على الله سبحانـه تعذيبُ البريء أو أخذُه بـذنب المجرم، لا نعني انّا نفـرض هذا التكليف عليه، وانّه يجب أن يقوم به، وإنّما نريد أنّ لازم صفاته الكمالية هو أن لا يفعل ذلك.

وهذا نظير مـا يقوم به العلماء من كشف أسرار الطبيعـة وقوانينها، فلـو قال القائل: بأنّ زوايا المثلث تساوي قائمتين، فهـذا لا يعني إلاّ أنّه في الواقع كذلك، لا انّه يجب أن يكون كذلك لأجل حكمه به.

فإذا كان النظام السائد على الكون نظـاماً مبنياً على العلم والعدل والحكمة فـلازم ذلك أن لا يؤخـذ البريء بـذنب المجرم، فكشف هـذا الحكم نظير كشف القوانين السائدة على الكون في العلوم الطبيعية والرياضية والفلكية.

---

١. التبصير في الدين:١٥٣؛ شرح المقاصد:٢/ ١٥٠ طبعة اسطنبول.

وفي كلام بعض الأشاعرة إلماع لما ذكرنا، يقول النسفي (المتوفّى ٥٣٧هـ): وفي إرسال الرسل، حكمة.

ويقول التفتازاني (المتوفّى ٧٩١هـ) في شرحه على ذلك الموضع من كلام النسفي: أي مصلحة وعاقبة حميدة. وفي هذا إشارة إلى أنّ الإرسال واجب لا **بمعنى الوجوب على الله تعالى، بل بمعنىٰ أنّ قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحِكَم والمصالح وليس بممتنع.** [1]

وكلامه هذا نفس ما ذكرناه، وهذا دليل على أنّ الأشاعرة قد أظهروا نوعاً من المرونة للعدلية عبْر الزمان.

الدوافع من وراء إنكار التحسين والتقبيح العقليّين

إنّ التحسين والتقبيح العقليّين من المسائل الواضحة لدى العقل والعقلاء والتي لا تحتاج إلىٰ مزيد بيان، ومن أنكرهما فإنّما ينكرهما بلسانه دون قلبه، وعلى الرغم من ذلك نرى وجود فئة كبيرة من المتكلّمين ـ كالأشاعرة ـ غلب عليهم إنكار هذا الأصل، فما هو الدافع الذي جرّهم إلىٰ إنكاره؟

أقول: إنّ الدافع من وراء إنكار الحسن والقبح في أفعاله سبحانه غير الدافع الذي جرّهم إلى إنكارهما في أفعال الإنسان.

فالدافع في الأوّل هو زعمهم المنافاة بين القول بهما و بين وصفه سبحانه بالمالك المطلق والسلطان بلا منازع الذي له أن يتصرف في ملكه كيف ما شاء حتى لو جازى الإحسان بالسوء.

---

١. شرح العقائد النسفية: ١٦٤.

كما أنّ الدافع في الثاني(إنكارهما في أفعال الإنسان) هو قولهم بالجبر في أفعاله وانّ الإنسان مضطر في فعله لا محيص له عن ارتكابه، ومع ذلك كيف يمكن أن يوصف فعله بالحسن و القبح؟!

يقول المحقّق الخراساني (المتوفّى١٣٢٩هـ) في هذا الصدد:

وإنّما أنكر الأشاعرة الحسن والقبح العقليّين مطلقاً، أو في أفعاله تعالى فلبنائهم انّه تعالى كلّما فعل، صدر منه في محله، لأنّه مالك الخلق كلّه، فلو أثاب العاصي وعاقب المطيع لم يأت بقبيح، لأنّه تصرّف في ملكه، وهو لا يسأل عمّا يفعل وهم يسألون.

وأمّا في أفعال العباد، فلبنائهم علىٰ عدم صدور الأفعال منهم بالاختيار، بل بالجبر والاضطرار، ولا شيء من أفعال المجبور بحسن ولا قبيح.[1]

الرابع: جواز التكليف بما لا يطاق

اعتمد الفخر الرازي في إنكاره للحسن والقبح العقليّين على أنّ التكليف بما لا يطاق قبيح عقلاً عند العدلية، مع أنّ الشرع أمر به، وإليك نصّه:

١. لو كان قبيحاً لما فعله الله تعالى، وقد فعله بدليل أنّه كلّف الكافر بالإيمان، مع علمه بأنّه لا يؤمن، وعلمه بأنّه متى كان كذلك كان الإيمان منه محالاً.

٢. لأنّه كلّف أبا لهب بالإيمان، ومن الإيمان تصديق الله تعالى في كلّ ما أخبر عنه، وممّا أخبر عنه أنّه لا يؤمن، فقد كلّفه بأن يؤمن بأنّه لا يؤمن، وهو تكليف الجمع بين الضدين.[2]

---

١. درر الفوائد في شرح الفرائد:٣٣٩.

٢. المحصل: ١٥٣، ط دارالفكر؛ نقد المحصل: ٣٣٩، ط طهران.

يلاحظ عليه: أنّ الرازي تصور انّه قد وقف علىٰ دليل حاسم في المقام، فاستدلّ بما ذكرته المجبرة قبله بقرون وأجابت عنه العدلية بوجوه، وقال الرازي في بعض كلماته: لو اجتمعت جملة العقلاء لم يقدروا على أن يوردوا على هذا الوجه حرفاً إلاّ بالتزام مذهب هشام وهو انّه تعالى لا يعلم الأشياء قبل وقوعها. [١]

أقول: إنّ ما نسبه إلىٰ هشام بن الحكم فرية عليه كما أوضحناه في محله [٢]، وإليك الإجابة عن الدليلين الأوّلين، أمّا الدليل الأوّل فلأنّ علمه الأزلي لم يتعلّق بصدور كلّ فعل من فاعله علىٰ وجه الإطلاق، بل تعلّق علمه بصدور كل فعل عن فاعله حسب الخصوصيات المتوفرة فيه.

وعلىٰ ضوء ذلك فقد تعلّق علمه الأزلي بصدور الحرارة من النار علىٰ وجه الجبر، بلا شعور، كما تعلّق علمه الأزلي بصدور الرعشة من المرتعش، عالماً بلا اختيار، ولكن تعلّق علمه سبحانه بصدور فعل الإنسان عن اختيار منه، فتعلّق علمه بوجود الإنسان وصدور فعله منه اختياراً، يؤكّد الاختيار ويدفع الجبر عن ساحة الإنسان.

وإن شئت قلت: إنّ العلّة إذا كانت عالمة شاعرة، ومريدة ومختارة كالإنسان، فقد تعلّق علمه بصدور أفعالها منها بتلك الخصوصيات وانصباغ فعلها بصبغة الاختيار والحرية، فلو صدر فعل الإنسان منه بهذه الكيفية لكان علمه مطابقاً للواقع غير متخلّف عنه، وأمّا لو صدر فعله منه عن جبر واضطرار بلا علم وشعور، أو بلا اختيار وإرادة، فعند ذلك يتخلّف علمه عن الواقع.

وأمّا الجواب عن الدليل الثاني فحاصله: انّ أبا لهب مكلّف بالإيمان لكونه

---

١. شرح المواقف: ٨/ ١٥٥.

٢. لب الأثر في الجبر والقدر: ١٥٠.

أمراً اختيارياً له، وأمّا الإخبار بعدم إيمانه فقد نزل به الوحي بعدما ختم الله على قلبه، وعندئذٍ فليس مكلّفاً بما جاء في القرآن من أنّه لا يؤمن بل هو من أخبارات القرآن كسائر أخباره.

إلى هنا تمّ بيان أدلّة المثبتين والمنكرين، وأظن انّ الحقّ تجلّى بأجلى مظاهره، وهو أحقّ أن يتبع، و ما جاء به المنكرون تسويلات سحروا أعين المغترين بها واسترهبوهم ولكن نور الحقيقة لا يفتأ متبلّجا.

بقي الكلام في الآثار والثمرات المترتبة على القاعدة وهو موضوعنا في الفصل الآتي.

٦

النتائج المترتّبة
على التحسين والتقبيح العقليّين

إنّ قيمة كلّ بحث رهن الآثار التي تترتّب عليه، والثمار التي يقتطفها الباحث، ومن حسن الحظ انّ للمسألة دوراً عظيماً في العلوم الإنسانية لا سيما في الكلام والأخلاق، وقد مضى الالماع إليه في صدر الرسالة و إليك شيئاً من هذه الثمرات.

١. وجوب المعرفة عقلاً

اتّفق المتكلمون على لزوم معرفة المنعم، لكن اختلفوا في وجه لزومه.

ذهبت الأشاعرة المنكرون للحسن والقبح العقليّين إلى أنّ معرفة المنعم (الله سبحانه) واجبة شرعاً مع أنّه أمر غير معقول، إذ كيف تجب معرفته شرعاً مع أنّ الشريعة لم تثبت بعدُ حتّى يثبت وجود معرفة الله في ضمن سائر أحكامه.

وذهبت الإمامية والمعتزلة إلى أنّ معرفته واجبة عقلاً، و استدلّوا على ذلك بوجهين:

الف: لزوم شكر المنعم

لا شكّ انّ حياة الإنسان رهن النعم التي يعيش فيها، فليس مصدر النعم هو نفسه بل شخص آخر هذا من جانب.

ومن جانب آخر انّ العقل يدفع الإنسان إلى شكر من أحسن إليه ولا يصح الشكر إلا بمعرفته ،فينتج وجوب معرفته عقلاً.

ب: دفع العقاب المحتمل بالمعرفة

إنّ معرفة الله دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف، ودفع الخوف حسن بالضرورة.[1]

توضيحه: انّه ذهب الإلهيون إلى أنّ العالم وما فيه مخلوق لله سبحانه ـ و هم جماهير الناس، و إن خالفهم شرذمة قليلة من المادّيين ـ و يدّعون أنّ لله سبحانه سفراء و أنبياء حوّل إليهم بيان وظائف العباد في أبعاد مختلفة و إنّ في مخالفتهم مضاعفات وعقوبات.

وحيث إنّ الإنسان يحتمل جداً صدق مقولتهم فيبعثه عقله إلى وجوب معرفته ومعرفة سفرائه ويحسنه كما يزجره عن ترك المعرفة ويقبحه، ولولا القول بالحسن والقبح العقليّين لما كان هناك أي باعث إلى معرفته سبحانه.

٢. وصفه بالعدل والحكمة

إنّ وصفه سبحانه بالعدل والحكمة فرع ثبوت التحسين والتقبيح العقليّين، ولولا استقلال العقل بحسن العدل وقبح الظلم لما صحّ وصفه سبحانه بالعدل أو

---

١. نهج الحق وكشف الصدق: ٥١ .

تنـزيهه عن الظلـم، ونظير ذلك وصفه بكـونـه حكيماً لا يعبث، لأنّ الفعل العبث قبيح عقـلاً، و من عـزل العقل عن درك التحسين والتقبيح العقليين لما تسنّى لـه إثبات هذيـن الوصفين له والاعتماد في إثباتهما على اخبار الشرع قـد علمت عدم صحّته.[1]

الدليل على نفي صدور القبيح عن الله سبحانه

اعتمد المتكلّمون علىٰ نفي صدور القبيح منه سبحانه على وصفين:

أ. علمه بالحسن والقبح.

ب. غناه وعدم حاجته إلىٰ شيء.

ونحن في حياتنا اليومية نشاهـد ذلك بالعيان، فانّ من يرتكب القبيح فإنّما يرتكب لإحـدىٰ جهتين: إمّا لجهلـه بقبح الفعل، أو لإحساس الحاجـة إليه (وإن كان ربّما لا يكون محتـاجاً إليه في الواقع) ومن فقـد هذين الأمرين فـلا يصدر منه القبيح.

فإذا كان هـذا هو السبب الأساسي لصـدور القبيح من الإنسان، فهـذا هو السبب أيضاً في صـدوره عن الله سبحانـه، فإذا كان سبحانـه نفس العلم والغنىٰ يمتنع صدور فعل القبيح منه.

٣. لزوم اللطف على الله

اللطف عبـارة عمّا يكون المكلّف معـه أقرب إلى فعل الطـاعة و أبعـد عن فعل المعصية، وقد قسموا اللطف إلى :المقرِّب نحو الطاعة، وإلى المحصِّل لها؛ فلو

---

١. لاحظ ص ٢٠ من هذا الكتاب.

كان موجباً لقرب المكلّف إلى فعل الطاعة والبعد عن فعل المعصية، فهو لطف مقرّب، ولو ترتّبت عليه الطاعة فهو لطف محصّل.

وحاصل اللطف عبارة عن فسح المجال أمام المكلّف بُغية حصول الطاعة والابتعاد عن المعصية، وهو أمر غير إعطاء القابلية للمكلّف بل فوقه، فانّ القدرة شرط عقلي ولولاها لقبح التكليف، والمراد انّه سبحانه يتلطّف على العبد ـ وراء إعطائه القابلية والقدرة ـ بفعل أُمور يرغب معها إلى الطاعة وترك المعصية، فلو توقّف تحصيل الغرض(طاعة العبد) وراء إعطاء القدرة، على فعل المرغّبات إلى الطاعة وترك المعصية كوعده وإيعاده كان على المكلِّف القيام به لكيلا ينتفي الغرض، وإلى هذا الدليل يشير المحقّق الطوسي، ويقول: «**واللطف واجب لتحصيل الغرض به**».

٤. بعثة الأنبياء

إنّ العقل يحكم بلزوم بعث الأنبياء، وذلك لأمرين رئيسيّين:

الأوّل: انّ للعقل أحكاماً كلية كلزوم شكر المنعم وعبادته، إلاّ أنّه عاجز عن الخوض في تفاصيلها، فوجب من باب اللطف بعث الأنبياء، لغاية إيضاح كيفية أداء الواجب و بيان المزيد من التفاصيل.

الثاني: انّ ادراك العقل حسن فعل أو قبحه ربما لا يكون باعثاً أو زاجراً إلاّ إذا افترض بوعد ووعيد من قبل المولى سبحانه وهو لا يتحقّق إلاّ ببعث الأنبياء الناطقين عنه سبحانه، وبذلك يعلم أنّ دور الأنبياء بالنسبة إلى ما يدركه العقل أحد أمرين، إمّا دور الإرشاد إلى التفاصيل التي لا يدركها العقل، وإمّا دور الدعم لحكمه.

٥. حسن التكليف

إذا كان فعله سبحانه منزّهاً عن العبث، يستقلّ العقل بالحكم بلزوم إيصال كلّ مكلّف إلى الغايات التي خلق لها، وذلك بتكليفهم بما يوصلهم إلى الكمال، وزجرهم عمّا يمنعهم عنه، حتى لا يُتركوا سدىً وتنفتح في ضوء التكليف طاقاتهم الروحية، وعلم الإنسان بالحسن والقبح لا يكفي في استكماله، إذ هناك أُمور يقصر عن إدراك حكمه، علم الإنسان ، ولا تعلم إلاّ عن طريق الوحي والشرع.

مضافاً إلى أنّ حفظ النظام أمر حسن واختلاله وزعزعته أمر قبيح، ولا يسود النظام في المجتمع الإنساني إلاّ بتقنين قوانين سماويّة[1] تكفل تحقيق العدل والمساواة بين كافة الشعوب.

إلى غير ذلك من الثمرات المذكورة لحسن التكليف.

٦. لزوم تزويد الأنبياء بالبيّنات والمعاجز

إنّ بداهة العقل قاضية بعدم جواز الخنوع والخضوع لأي ادّعاء مالم يعضده الدليل والبرهان، فمقتضى الحكمة الإلهية تزويد الأنبياء بالمعاجز والبيّنات حتى تتحقّق الغاية المتوخّاة من بعثهم، ولولاها لأصبح بعثهم سدىً وعملاً بلا غاية وهو قبيح.

٧. لزوم النظر في برهان مدّعي النبوة

إذا كان مقتضى الحكمة الإلهية دعم الأنبياء بالبراهين، فيلزم على العباد عقلاً النظر في برهان مدّعي النبوة، لاستقلال العقل بذلك، ولدفع الضرر

---

١. خرجت الوضعية فانّها لا تسعد بها الإنسان، العيان يكفيك عن البيان.

المحتمل.

وأمّا من عزل العقل عن الحكم في ذلك المجال، فليس له أن يثبت لزوم النظر إلاّ عن طريق الشرع، وهو بعد غير ثابت، فتطرح مشكلة الدور.

٨. العلم بصدق دعوى الأنبياء

إذا اقترنت دعوة المتنبّئ بالمعاجز والبيّنات الواضحة ـ فبناء على استقلال العقل بالحسن و القبح العقليّين ـ لحكمنا بصدقه، لقبح إعطاء البيّنات للمدّعي الكذّاب لما فيه من إضلال الناس، وأمّا إذا عزلنا العقل عن الحكم المذكور، فلا دليل على صدق نبوّته.

٩. الخاتمية واستمرار أحكام الإسلام

إنّ استقلال العقل بالتحسين والتقبيح ـ بالمعنى الذي عرفت ـ أساس الخاتمية وبقاء أحكام الإسلام وخلودها إلىٰ يوم القيامة، لأنّ الفطرة ـ التي هي العماد لإدراك الحسن والقبح ـ مشتركة بين جميع أفراد البشر ولا تتبدّل بتبدّل الحضارات وتطور الثقافات، فإنّ تبدّلها لا يمسّ فطرة الإنسان ولا يُغير جبلته، فيصبح ما تستحسنه الفطرة أو تستقبحه خالداً إلىٰ يوم القيامة، دون أن يتطرّق إليه التبدّل والتغيّر .

١٠. الله عادل لا يجور

من أبرز مصاديق حكمته ـ تعالى ـ هو عدله، بمعنى قيامه بالقسط، وأنّه لا يجور ولا يظلم، ويترتب عليه بعض النتائج التي منها:

أ. قبح العقاب بلا بيان

إذا كان الله تعالى عادلاً، فانّه لا يعاقب عباده دون أن يبيّن لهم تكاليفهم، لحكم العقل بقبح العقاب بلا صدور بيان، أو مع صدور دون أن يقع في متناول العباد، ولزوم تنزّه الواجب عنه.

ب. قبح التكليف بما لا يطاق

من نتائج حكم العقل بعدله تعالى، حكمه بلزوم تكليفه بما يطيقه العبد، وأنّ تكليفه و إلزامه بما هو فوق طاقته ظلم وقبيح لا يصدر عن الحكيم.

ج. مدىٰ تأثير القضاء و القدر في مصير الإنسان

هذه المسألة على الرغم من أهميتها البالغة في العقيدة الإسلامية، فقد احتدم الجدل حولها إلى درجه التكفير و إراقة الدماء خاصة في العصور الأُولى، فهل تأثيرهما إلى حدّ يسلب الاختيار عن الإنسان، أو لا. والأوّل قبيح عند العقل فيتعين الثاني.

د. اختيار الإنسان.

من جملة المسائل المترتبة علىٰ عدله تعالى، اختيار الإنسان في أفعاله دون أن يكون مجبوراً مسيَّراً فيما يقوم به من ظلم وجور.

١١. ثبات الأخلاق والقيم

إنّ مسألة ثبات الأخلاق في جميع العصور و الحضارات أو تبدّلها تبعاً لاختلافها، ممّا طرح مؤخراً عند الغربيّين ودارت حوله نقاشات حادة، فمن قائل بثبات أُصولها، ومن قائل بتبدّلها وتغيّرها حسب تغير الأنظمة والحضارات، ولكن

المسألـة لا تنحل إلاّ في ضـوء التحسين والتقبيـح العقليّين النـاشئين من قضـاء الجبلّة الإنسـانية والفطرة الثابتـة، فعند ذاك تتسم أُصول الأخلاق بسمـة الثبات والخلود.

خذ على سبيل المثال «إكرام المحسن» فانّه أمر يستحسنه العقل، ولا يتغير حكم العقل هذا أبداً، وإنّما الذي يتغيّـر بمرور الزمان، وسائل الإكرام وكيفيته.

إنّ الثابت عبـارة عن الأُصول الفطـرية التي لها جـذور في عمق الإنسان، وطبيعتـه، وبما انّ الفطرة الإنسـانيـة واحدة في جميع الشرائط والظـروف لا تتغير بتغيّرها، تُصبح الأُصول المبنية على الفطرة الإنسـانية أُصولاً ثابتة لا تتغيّر أيضاً، فقوله سبحانه: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُـرُ بِالْعَـدْلِ وَالإِحْسانِ وإِيتاءِ ذِي الْقُـربىٰ وَيَنْهىٰ عَنِ الْفَحْشـاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْي يَعِظُكُـمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّـرُونَ﴾ [١] ثـابت ولا يتغيّر عبر القرون، لأنّ العدل والإحسان قد جبل الإنسـان عليهما، نعم ثمة تغيّـر يطرأ على الأساليب المقررة لإجراء تلك الأُصول الثابتة تبعاً لتغيّر الزمان، فهي لم تزل تتغيّر حسب تغيرّ الحضارات وهذا التغيرّ ليس جوهرياً يمس ثبات تلك الأُصول.

إنّ للإنســان ـ مع غض النظر عن البيئة التي يعيش فيهـا ـ سلوكاً بـاطنياً يلازمه ولا ينفك عنه، وفطرة ثابتـة ويعدّ جزءاً مهماً من شخصيته يميّزه عن سائر الحيوانات ويلازم وجوده في كلّ زمان ومكان.

فهـذا السلـوك الباطنـي الثابت لا يستغنـي عن قانـون ينظم اتجاهـاتـه، ويصونه عن الإفراط والتفريط، فإذا كان القانون مطابقاً لمقتضى فطرته، وصالحاً لتعديل ميـولها، لزم خلوده بخلوده، وثبـوته بثبوته، فمن زعم أنّ الأخـلاق تتطور

---

١. النحل: ٩٠

حسب تطور الظروف والشرائط غفل عن أنّ للإنسان سلوكاً باطنياً وفطرة ثابتة لا تنفك عنه مادام الإنسان إنساناً.

نعم إنّ الذي يتغيّر وتتغيّر بتبعه العادات والتقاليد، لا صلة له بالأخلاق وثباتها، وها نحن نذكر من الأُصول الثابتة في علم الأخلاق نماذج:

١. لا يشك ذو مسكة أنّ بقاء النظام في المجتمع الإنساني رهن قوانين تؤمِّن حقوق جميع شرائح المجتمع بعيداً عن الظلم والجور والتعسّف، وهذا أصل ثابت لا يشك فيه أحد، بيد أنّ الذي يتغيّر هو الأساليب التي تتكفّل إجراء هذا الأصل، فلا تجد علىٰ أديم الأرض من ينكر حسن تقنين مبنيّ على العدل وبسطه بين الناس، وقبح الظلم والتعسف.

وهذا الأصل الثابت لم يتغيّر منذ ان وجد الإنسان على البسيطة وأصبحت له حياة اجتماعية.

٢. الاختلاف بين الرجل والمرأة أمر تكويني محسوس، فهما موجودان مختلفان عضوياً وروحياً على الرغم من الأبواق الإعلامية التي تبغي كسر الحواجز بينهما، ولذلك اختلفت أحكام كلّ منهما عن الآخر.

فإذا كان التشريع مطابقاً لفطرتهما ومسايراً لطبعهما يظل ثابتاً لا يتغيّر بمرور الزمان، لثبات الموضوع المقتضي لثبات المحمول.

٣. الروابط العائلية، كرابطة الابن بأبويه، ورابطة الأخ بأخيه، وهي روابط طبيعية، تتحد فيها الأواصر الروحية والنسبية، فالأحكام التي قُنّنت لتنظيم تلك الروابط باتت ثابتة لا تتغيّر بتغيّر الزمان.

٤. انّ التشريع الإسلامي بالغ في الاهتمام بالأخلاق للحيلولة دون تفسّخها، كما عالج أسباب التفسّخ الخلقي كالخمر والميسر والإباحة الجنسية

بوضع حلول تتناسب معها من خلال تحريمها وإقامة الحدود على مقترفيها، وهذه الحلول ليست مقطعية تتغيّر بتغير الزمان، بل هي ثابتة لا تتغير، لأنّ الآثار التي تتركها المفاسد الخلقية أيضاً ثابتة، فالخمر يزيل العقل، والميسر ينبت العداوة في المجتمع، والإباحة الجنسية تفسد النسل والحرث.

هذا وأمثالها من الأحكام الثابتة في حياة الإنسان الاجتماعية ، وهي تنسجم قبل كلّ شيء مع فطرته.

وخلاصة البحث: أنّ تطوّر الحياة الاجتماعية في بعض مجالاتها، أو تغيّر الأحكام الموضوعة على وفق ملاكات واقعية متغيّرة لا يكون ذريعة لنسخ قبح الظلم وحسن العدل ولزوم أداء الأمانة، ودفع الغرامات، والوفاء بالعهود والمواثيق وأضرابها.

الفصل الثاني

الإنسان

بين

الجبر والتفويض

تمهيد

إنّ للشخصيـة الإنسانيـة أبعاداً مختلفـة، ومن تلك الأبعـاد كون الإنسـان فاعلاً مختاراً فيما يفعل أو يترك، أو كونه مسيّراً قد رُسِم مصيرُ حياته بيد القَدَر أو عامل آخر ـ كما سيوافيك ـ ولا محيص له إلاّ السير في الطريق الذي خُطّ له.

مع انّ دراسـة هذا البعـد من أبعـاد الشخصية الإنسـانيـة دراسة مسألـة فلسفية محضـة يَلجها كبارُ الحكماء والفـلاسفة عبْر القرون ولهم فيهـا آراء وأفكار، لكنّها و في الوقت نفسه مسألة يشتاق إلى فهمها عامّة الناس وقلّما وجدت في حياة الإنسان مسألـة لها تلك الميزة، وفي الحقيقـة هي من إحدى المسـائل الأربع التي يتطلّع إلى فهمها الجميع ألا وهي:

١. من أين جاء إلى الدنيا؟

٢. لماذا جاء إليها؟

٣. إلى أين يذهب؟

٤. وهل هو في إعماله مخيّر أو مسير؟

ولأجل ذلك لا يمكن تحديـد الـزمن الـذي طُـرِحت فيـه مسـألـة الجبر والاختيـار، كما لا يمكن تحديد مكـانها، وإنّ بـاذرها هـل هو إفـريقي أو روميّ أو هندي أو صيني أو إيراني؟ وعلى كلّ تقدير فللمسألة جذور عميقة في تاريخ حياة

الإنسان.

ثمّ إنّ الآراء المطروحة في المسألة تدور على محورين:

١. الإنسان مسيّر لا مخيّر، مجبور في أفعاله وليس بمختار.

٢. الإنسان مخيّر في أفعاله لا مسيّر، مختار فيها وليس بمجبور.

ولكلّ من الرأيين قائل ودليل يعضد رأيه، إلاّ أنّ المهم هو الوقوف على الرأي السائد حين نزول الوحي على النبي ﷺ فالسير في الحديث والتاريخ يُثبت بأنّ الرأي العام في الجزيرة العربية قبل البعثة كان هو الجبر، وقد بقيت رسوبات تلك الفكرة بعد البعثة وحتى رحيل النبي ﷺ. ولأجل تبيين هذا الجانب من جوانب البحث نعقد الفصل التالي.

١

الجبر على مسرح التاريخ الإسلامي

إنّ التأمّل في عقائد العرب في الجاهلية يُثبت بأنّهم أو طائفة منهم كانوا معتقدين بالتقدير السالب للاختيار عن الإنسان، يقول سبحانه: ﴿سَيَقُولُ الّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شاءَ اللهُ ما أَشْرَكْنا وَلا آباؤُنا وَلا حَرَّمنا مِنْ شَيْءٍ كَذلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتّى ذاقُوا بَأْسَنا قُل هَل عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخرِجُوهُ لَنا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلاّ الظنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلاّ تَخْرُصُون﴾.[١]

وليست الآية، آية وحيدة تكشف عن عقيدة العرب في العصر الجاهلي حول فعل الإنسان، بل هناك آية أو آيات أُخرى تشير إلى عقيدتهم، يقول سبحانه: ﴿وَإِذا فَعَلُوا فاحِشَةً قالُوا وَجَدْنا عَلَيْها آباءنا وَاللهُ أَمرنا بِها قُلْ إِنَّ اللهَ لا يأْمُرُ بِالْفَحْشاءِ أَتَقُولُونَ عَلى اللهِ ما لا تَعْلَمُون﴾.[٢]

فقولهم: ﴿واللهُ أَمَرنا بِها﴾ إشارة إلى أنّ عبادة الوثن أمر قدّره الله سبحانه وليس لنا الفرار ممّا قُضي به، والله سبحانه يردّ على مزعمتهم بقوله: ﴿قُلْ إِنّ اللهَ لا يَأْمُرُ بِالْفَحْشاءِ أَتَقُولُونَ عَلى اللهِ ما لا تَعْلَمُون﴾، فلا يأمر بها ولا يقدّرها بالمعنى

---

١. الأنعام:١٤٨.

٢. الأعراف:٢٨.

الذي تدّعون أي السالب للاختيار.

وأمّا جذور هذه العقيدة وانّها كيف تسرّبت إلى الجزيرة العربية حتّى سادت على المشركين فقد ظلّت مجهولة؟

والعجب انّ رسوبات فكرة الجبر بقيت بعد بزوغ نجم الإسلام وسادت حال حياة الرسول وبعد رحيله أيضاً.

روى الواقدي في مغازيه عن أُمّ الحارث الأنصارية وهي تحدّث عن فرار المسلمين يوم حنين قالت: مرّ بي عمر بن الخطاب منهزماً، فقلت: ما هذا؟ فقال عمر: أمر الله.[1]

و معنى ذلك انّه لم يكن دور للغزاة من المسلمين في هزيمة حنين، وقد كانت الهزيمة تقديراً قطعياً من الله و لم يكن محيص من التسليم امامه.

وهذا هو نفس الجبر لا يفترق عنه قيد شعرة، مع أنّه سبحانه يقول: ﴿**لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللهُ فِي مَواطِنَ كَثيرةٍ وَيَومَ حُنَين إِذْ أَعْجَبَتكُمْ كَثْرَتُكُم فَلَمْ تُغْنِ عَنكُمْ شَيئاً وَضاقَت عَلَيْكُمُ الأَرْضُ بِما رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُمْ مُدْبِرين**﴾.[2]

وقد أشار سبحانه إلى عامل الهزيمة وأنّه أمران:

الأوّل: إعجابهم بكثرتهم، فاعتمدوا على الكثرة، مكان الاعتماد على الله سبحانه أوّلاً وعلى قواهم الذاتية ثانياً كما يقول: ﴿**إِذْ أَعْجَبَتكُمْ كَثْرتكُم**﴾.

الثاني: الانسحاب عن ساحة الحرب بدل الثبات، كما يقول سبحانه ﴿**ثُمَّ وَلَّيْتُمْ مُدْبِرين**﴾ مع أنّهم أُمروا بالثبات كما يقول تعالى: ﴿**يا أَيُّها الَّذينَ آمَنُوا إِذا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحفاً فَلا تُوَلُّوهُم الأَدْبار**﴾.[3]

---

١. المغازي:٣/ ٩٠٤ .

٢. التوبة:٢٥ .

٣. الأنفال:١٥.

والعجب انّ هذه العقيدة(القدر السالب للاختيار) كانت سائدة بعد رحيل الرسول وباقيـة في اذهان الصحابة، وهذا السيوطي ينقل عن عبـد الله بن عمر أنّه جاء رجل إلى أبي بكر، فقال: أرأيت الزنا بقـدر؟ قال: نعم، قال: فإنّ الله قدّره عليّ ثمّ يعذّبني؟ قـال: نعم يا بن اللخنـاء أما والله لو كـان عندي إنسان أمـرته أن يجأ أنفك.[1]

لقد كان السـائل في حيرة من أمر القدر فسأل الخليفة عن كون الـزنا مقدَّراً من الله أم لا؟ فلما أجـاب الخليفـة بنعم، استغـرب من ذلك، لأنّ العقل لا يسـوّغ تقديره سبحانه شيئاً سالباً للاختيار عن الإنسان في فعله أو تركه ثمّ تعذيبه عليه، ولـذلك قال: «فـانّ الله قـدّره عليّ ثمّ يعذبني؟!» فعنـد ذاك أقـرّه الخليفة على مـا استغربه، وقال: نعم يابن اللخناء.

استغلال الأُمويّين للقدر

إنّ طبيعة الحكومات الاستبدادية هي تبرير كلّ ما يسود المجتمع من الفقر والظلم والاعتسـاف بعامل خـارج عن دائرة حكمهـم كقضاء الله سبحـانه وقـدره حتّى لا يعترض عليهم معترض.

ومن هنـا وجـد التفسيرُ الخاطئ للـدين طـريقَـه إلى المجتمع الحاضر وانّـه وسيلة لدعم الجهاز الحاكم، وقد استغل الشيوعيون والعلمانيُّون هذه الفكرة لإبعاد الناس عن الدين ولكنّهم خلطـوا سهواً أو عمداً بين كون الدين الـواقعي ـ الذي أُلهم على قلوب الأنبياء ولا أن يكون مسانداً للجهاز الظالم ـ و بين التفسير الباطل للدين، إذ كيف يكون الدين مسانداً للسلطات الزمنية الجائرة مع أنّه يأمر بالعدل

١ . تاريخ الخلفاء للسيوطي:٩٥.

و الاحسان و ينهى عن الظلم والفحشاء؟! يقول إمام المسلمين أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام راوياً عن النبي صلى الله عليه وآله: «لن تقدس أُمّة لا يـؤخذ للضعيف فيها حقّه من القوي غير متعتع».(١)

١. انّ الأمويين استغلّوا الجبر لإرساء قواعد حُكْمِهم حتى أنّ معاوية لمّا نصب ولده يزيداً خليفة للمسلمين وسلّطه على رقاب المسلمين اعترضت عليه أُمّ المؤمنين عائشة، فأجابها معاوية: إنّ أمر يزيد قضاء من القضاء وليس للعباد الخيرة من أمرهم.(٢)

٢. وبهذا أيضاً أجاب معاوية عبد الله بن عمر عند ما سأل معاويةعن تنصيبه يزيدَ للحكم؟ بقوله: إنّي أُحذرك أن تشق عصا المسلمين وتسعى في تفريق ملئهم وأن تسفك دماءهم، وانّ أمر يزيد قد كان قضاءً من القضاء وليس للعباد خيرة من أمره.(٣)

٣. وقد سرى هذا الاعتذار إلى غير الأمويّين من الذين ساروا في ركب الخلفاء، فهذا هو عمربن سعد بن أبي وقاص، قاتل الإمام الشهيد الحسين عليه السلام فلمّا اعترض عليه عبد الله بن مطيع العدوي بقوله: اخترت همَدان والريَ على قتل ابن عمك؟! فقال عمر: كانت أُمور قُضِيتْ من السماء و قد أعذرت إلى ابن عمي قبل الوقعة فأبى إلاّ ما أبى.(٤)

٤. وقد برّرتْ عائشة أُم المؤمنين خلافَها مع علي عليه السلام بالقضاء والقدر، على ما رواه الخطيب عن أبي قتادة فعندما ذكر قصة الخوارج في النهروان لعائشة أجابته

---

١. نهج البلاغة، قسم الرسائل برقم٥٣.

٢. الإمامة والسياسة لابن قتيبة :١/ ١٦٧.

٣. الإمامةوالسياسية:١/ ١٧١.

٤. طبقات ابن سعد:٥/ ١٤٨، ط بيروت.

أُمّ المؤمنين بقولها: وما يمنعني ما بيني وبين عليّ أن أقول الحق، سمعت النبي ﷺ يقول: «تفترق أُمّتي على فرقتين تمرق بينهما فرقة محلّقون رؤوسهم، محفّون شواربهم، أزرهم إلى أنصاف سوقهم، يقرأون القرآن لا يتجاوز تراقيهم يقتلهم أحبهم إليّ، وأحبهم إلى الله»، قال: يا أُمّ المؤمنين فأنت تعلمين هذا فلم كان الذي منك؟! قالت: يا قتادة وكان أمر الله قدراً مقدوراً، وللقدر أسباب!!.[1]

التقدير المساوي للجبر عقيدة مستوردة

ومن العوامل التي صارت سبباً لتركيز فكرة الجبر بين المسلمين هي الأساطير التي حاكها الأحبار والرهبان ونشروها بين المسلمين حول القضاء والقدر، فهذا هو حماد بن سلمة يروي عن أبي سنان قال: سمعنا وهب بن منبه، قال: كنتُ أقول بالقدر حتّى قرأت بضعة وسبعين كتاباً مَنْ كتب الأنبياء في كلّها: من جعل لنفسه شيئاً من المشيئة فقد كفر، فتركتُ قولي.[2]

والمراد من القدر في قوله: «كنت أقول بالقدر» ليس القول بتقدير الله سبحانه وقضائه، بل المراد هو القول بالاختيار والمشيئة للعبد كما يظهر من ذيل كلامه.

وهذا النقل يعطي انّ القول بنفي الاختيار والمشيية للإنسان، قد تسرّب إلى الأوساط الإسلامية عن طريق هذه الجماعة وعن الكتب الإسرائيلية أفيصحّ بعد هذا أن نعد القول بنفي المشيئة للإنسان عقيدة جاء بها القرآن والسنّة النبوية، ونكفّر من قال بالمشيئة له ولو مشيئة ظلية تابعة لمشيئته سبحانه، ونقاتل في سبيل هذه العقيدة؟!

---

١. تاريخ بغداد: ١/ ١٦٠.

٢. ميزان الاعتدال: ٤/ ٣٥٣.

حديث «الفراغ من الأمر» بدعة يهوديّة

يجد الباحث في ثنايا الأحاديث وكلمات المحدّثين قولهم: «إنّ الله سبحانه قد فرغ من الأمر»، أي قد فرغ سبحانه من أمر التدبير والتكوين فلا يتغيّر ما قُدّر، ولا يتبدّل ما قضىٰ به، وهو بظاهره نفس الجبر، إذ معناه انّه لا محيص للإنسان إلاّ العمل بما قُدّر و قضى ولا يتمكّن من تغييره وتبديله، وبالتالي لا خيرة للإنسان في حياته فيما يختار أو يترك مع أنّه سبحانه يحكم على خلافه ويقول: ﴿**وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلاّ بِإِذْنِ اللهِ وَلِكُلِّ أَجلٍ كتاب* يَمْحُوا اللهُ ما يَشاءُ ويُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتاب**﴾.[١]

وهل يمحو إلاّ ما أثبتَ؟! فلو كان قد فرغ من الأمر فما معنى محو ما أثبته وقدّره؟ كيف والله سبحانه مبسوط اليد لا يكبّله تقديره وقضاؤه، فله السيادة على القضاء والقدر دونهما عليه؟!

وهذا هو الثعلبي ينقل عن مجاهد قال: قالت قريش: «حينما أنزل ﴿**ما كان لرسول أن يأتي بآية إلاّ بإذن الله**﴾ ما لنا نراك يا محمد تملك من شيء وقد فرغ من أمره، فأنزلت هذه الآية تخويفاً ووعداً لهم، أي أن يشأ أحدثها من أمر ـ إلى أن قال: ـ ويُحدث في كلّ رمضان في ليلة القدر ويمحو ويُثبت ما يشاء من أرزاق الناس ومسائلهم وما يؤتيهم ويُنسأهم له.[٢]

وقد تطرق عن طريق تلامذة الاحبار والرهبان انّه سبحانه يمحو ما يشاء و يثبت إلاّ الحياة والموت والشقاء والسعادة فانّهما لا يتغيران، ونقله السيوطي عن

---

١. الرعد:٣٨ـ٣٩.

٢. تفسير الثعلبي، المسمّى بالكشف والبيان:٥/ ٢٩٨؛ الدر المنثور:٤/ ٦٥٩ واللفظ للثاني.

غير واحد من الصحابة والتابعين الذين كانوا يحسنون الظن باحبار اليهود ورهبان النصارى.

أخرج ابن جرير وابن المنـذر عن مجاهد في قوله تعالى: ﴿**يَمْحُوا الله ما يَشاء وَيُثبت...**﴾ قال: إلاّ الحياة والموت، والشقاء والسعادة فانّهما لا يتغيّران.[١]

أخرج الطبراني في الأوسط وابن مردويه بسند ضعيف عن ابن عمر: سمعت رسول الله ﷺ يقول: ﴿**يَمْحُوا الله مـا يَشاءُ وَيُثْبِت**﴾: إلاّ الشقوة والسعـادة والحياة والموت.[٢]

وقد روى عن ابن عباس: قال: ﴿**يَمْحُوا الله ما يَشاء وَيُثبت**﴾ قال: «ذلك كلّ ليلة القـدر يرفع ويخفض ويـرزق» أي غير الحياة والموت والشقـاوة والسعادة، فإنّ ذلك لا يزول.[٣]

وأظنّ أنّ الـروايــة مكـذوبـة على لســان ابن عبــاس تلميـذ الإمــام أمير المؤمنين عليه السلام، فإنّ الإمام عليه السلام وبيته الـرفيع مجمعون على إمكـان تغيير المصير حتّى السعادة والشقاء بالأعمال الصالحة والطالحة.

إنّ سيـادة القـدر على مصير الإنسـان على نحـو يسلب عنـه الاختيـار ولا يتمكّن من تبديل ما قدّر إلى خلافه، نفس القول بالجبر وسيادته.

إنّ هذا القول مرفوض عقلاً، وكتاباً، فإنّ إطلاق الكتاب في المحو الإثبات، يعمّ الجميع حتّى الموت والحياة والسعادة والشقاء.

إنّ قوم يـونس قد غيّروا مصيرهـم السيّئ بالتوبـة والعمل الصالـح. يقول سبحانه: ﴿**فَلَولا كـانَتْ قَريَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهـا إيمانُها إلاّ قَومَ يُونُسَ لمّا آمَنُـوا كَشَفْنا**

---

١. الدرّ المنثور:٤/ ٦٦٣، ٦٦١، ٦٦٢.

٢، ٣. الدرّ المنثور:٤/ ٦٦٣، ٦٦١، ٦٦٢.

عَنْهُمْ عَذابَ الخِزْيِ فِي الحَياةِ الدُّنيا وَمَتَّعْناهُمْ إِلى حين﴾.[١]

ويدلّ على ذلك أيضاً الروايات المتضافرة.

أخرج ابن أبي شيبة في «المصنّف» وابن أبي الدنيا في الدعاء، عن ابن مسعود (رضي الله عنه) قال: ما دعا عبد قطّ بهذه الدعوات إلاّ وسّع الله له في معيشته: يا ذا المن ولا يُمنُّ عليه، يا ذا الجلال والإكرام، يا ذا الطول لا إله إلاّ أنت، ظهر اللاجئين، وجار المستجيرين، ومأمن الخائفين، إن كنت كتبتني عندك في أُمّ الكتاب شقيّاً فامح عني اسم الشقاء وأثبتني عندك سعيداً...، ـ إلى أن قال ـ: فإنّك تقول في كتابك الذي أنزلت ﴿يَمحُوا الله ما يَشاء وَيُثبت وعِندَهُ أُمّ الكتاب﴾.[٢]

---

١. يونس:٩٨

٢. الدر المنثور: ٤/ ٦٦١، و بهذا المضمون روايات أُخرى لاحظ ص ٦٦٣.

٢

أحاديث لا تفارق الجبرَ قيد شعرة

إنّ اتّفـاق المحدّثين على أنّ الصحيحين وبعـدهما السنن الأربع، من أصحّ الكتب بعـد القـرآن الكـريـم، عـاق الكثير من المحقّقين من الخوض فيهما نقـداً وتمحيصاً، ولـولا هذا الاتّفاق، لقام المحقّقـون بالنقد والتمحيص فيما كـان مخالفاً للكتاب والسنّـة النبوية القطعية والعقل الصريح، وهـا نحن نسرد في المقام بعض ما جاء في الصحيحين ما لا يفارق الجبر قيد شعـرة وهو إمّا مؤوّل أو موضوع على لسان الرسول ﷺ.

١ . روى مسلم في صحيحـه عن زيد بن وهـب، عـن عبد الله قـال: حدّثنـا رسول الله ــ وهو الصـادق ـ أنّ أحدكم يجمع خلقـه في بطن أُمّه أربعين يـوماً، ثمّ يكـون في ذلك علقـة مثل ذلك، ثمّ يكـون في ذلـك مضغـة مثل ذلك، ثمّ يـرسل الملك فينفخ فيه الـروح ويؤمر بأربع كلمات: بكتب رزقه وأجلـه وعمله وشقي أو سعيد، فوالذي لا إله غيره إنّ أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنّة حتّى ما يكون بينه و بينهـا إلاّ ذراع، فيسبق عليـه الكتـاب فيعمل بعمـل أهل النـار فيـدخلهـا، وإنّ أحدكم ليعمل بعمل أهل النـار حتّى ما يكون بينه و بينهـا إلاّ ذراع، فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها.[١]

---

١ . صحيح مسلم:٨/ ٤٤، كتاب القدر.

فعلى هذا لا يقدر الإنسـان على إضلال نفسه ولا هدايتهـا كما لا يقدر على أن يجعل نفسـه من أهل الجنـة أو النـار، ولـو حـاول لتحصيل شيء منهـا ، سبقَ الكتابُ حائلاً بينه و بين إرادته، وهذا هو نفس القول بأنّ الإنسان مسيّر لا مخيّر.

ثمّ إنّ الإمام النـووي الشارح لصحيح مسلم نظر إلى هـذه الأحاديث بعين الرضا والقبول، فلما رأى انّها لا تفارق الجبر قيـد شعرة حاول تأويل قوله: «فيسبق عليه الكتاب» في كلا الموضعين، وقال: «انّ هـذا قد يقع في نادر من الناس لا أنّه غالب فيهم».

ثمّ إنّ من لطف الله تعالى وسعة رحمته انقلابُ الناس من الشر إلى الخير في كثرة وأمّا انقلابهم من الخير إلى الشر ففي غاية الندور ونهاية القلة، وهو نحو قوله تعالى: «إنّ رحمتي سبقت غضبي وغلبت غضبي».[١]

يلاحظ عليـه **أوّلاً**: بانّ حمـل أحـد الطرفين على الغلبـة والطـرف الآخـر على وجـه الندرة قسمـة ضيزىٰ فـانّ ظاهـر الحديث أنّ سبق الكتاب في الطـرفين سيّان.

وثانياً: انّ الحديث ظاهر في غلبة القدر على عمل الإنسان ونيته فربما يجعل الصالح طـالحاً والطالح صالحاً، ولا صلـة له بسبق رحمته على غضبه والظـاهر انّ هذه الأحـاديث حيكت على وفق عقائد اليهـود الذين ذهبـوا إلى انّ يده سبحانه مغلولة فبعد ما قضى، لا يتمكن من تغييره، غُلَّت أيديهم.

٢. وروى عنه أيضاً حذيفة بن أسيد يبلغ به النبي ﷺ قال: «يدخل الملك على النطفة بعد مـا تستقر في الرحم بأربعين أو خمسة وأربعين ليلـة فيقول: يا رب أشقي أو سعيد؟ فيكتبان، فيقول: أي رب أذكر أو أُنثى؟ فيكتبان، ويكتب عمله

---

١. شرح صحيح مسلم للنووي:١٦/ ٤٣٥.

وأثره وأجله ورزقه، ثمّ تُطوى الصحف فلا يزاد فيها ولا ينقص». [١]

فعلى هذا فالصحف الأُولى التي قُدِّر فيها مصير الإنسان مطوية لا تفتح فلا يزيد فيها شيء ولا ينقص، وهذا لا يختلف عن الجبر قيد شعرة.

إنّ تفسير القضاء والقدر ـ اللّذين هما من المعارف العليا في الإسلام ـ بالمعنى الوارد في الرواية يجعل الإنسان مكتوف اليدين في خضمّ الحياة فيسلب عنه كلّ سعي في طريق السعادة إذا كتب من أهل الشقاء أو في طريق الشقاء إذا كتب من أهل السعادة.

٣. روى عبد الله بن عمر، عن أبيه قال: يا رسول الله أرأيت ما نعمل فيه أمر مبتدع أو فيما قد فرغ منه؟ فقال: بل فيما قد فرغ منه، يا ابن الخطاب وكلّ ميسر، أمّا من كان من أهل السعادة فإنّه يعمل للسعادة، وأمّا من كان من أهل الشقاء فإنّه يعمل للشقاء.

وفي رواية قال: لمّا نزلت **﴿فمنهم شقي و سعيد﴾** سألت رسول الله ، فقلت: يا نبي الله فعلى مَ نعمل، على شيء قد فرغ منه، أو على شيء لم يفرغ منه؟ قال: بل على شيء قد فرغ منه وجرت به الأقلام يا عمر، ولكن كلّ ميّسر لما خلق له. [٢]

وهذا الحديث يعرب عن أنّه قد تمّ القضاء على الناس في الأزل وجعلهم صنفين وكلّ ميسر لما خلق له في الأزل لا لما لم يخلق له، فأهل السعادة ميسّرون للاعمال الصالحة فقط وأهل الشقاء ميسّرون للأعمال الطالحة فقط، وأي جبر أوضح و أبين ممّا جاء في هذا الحديث.

---

١ و٢. صحيح مسلم:٨/ ٤٥، كتاب القدر.

٣

مضاعفات القول بالجبر

إنّ للقـول بالجبر وإنّ الإنسـان مسيّر لا مخيّر، مضاعفـات كثيرة، نشير إلى قسم منها ونحيل الباقي إلى مجال آخر:

١. انتفاء الغرض من بعثة الأنبياء

إنّ الغرض من بعثة الأنبيـاء هو دعوة الناس وإرشادهم إلى معـالم التوحيد ونهيهم عن الشرك في مجال العقيدة، وإلى محاسن الأخـلاق وزجرهم عن مساويها في مجال العمل، يقـول سبحانـه: **﴿وَلَقَـدْ بَعَثْنـا في كُلِّ أُمّةٍ رَسُـولاً أَن اعْبُـدوا الله وَاْجْتَنِبُوا الطّاغُوت﴾**[١]، وقال سبحانه: **﴿كانَ النّاسُ أُمّةً واحدةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيّينَ مُبَشِّرينَ وَمُنْذِرين﴾**[٢] إلى غير ذلك من الآيـات التي تعكس الهدف المنشـود من وراء بعث الأنبيـاء، ولا يتحقّق هـذا الغـرض إلاّ في ظل كـون الإنسـان مخيّراً لا مسيَّراً، فلو كـان مسيّراً فكلّ إنسان كتب عليـه النار، فهـو يدخلهـا ، إذن فما هو فائدة بعث الأنبيـاء، فإنّ دعوة الأنبياء وعـدمها بـالنسبة إليه سيّـان؟! وهذا من الوضوح بمكان لا يحتاج إلى التطويل.

---

١. النحل:٣٦.

٢. البقرة:٢١٣.

٢. انتفاء فائدة المناهج التربوية

التربية عبارة عن توفير أرضية مناسبة لخروج ما هو بالقوة إلى منصّة الظهور والفعلية، وهذا كالمزارع والفلاح القائمين بتربية البذور والنباتات فيوفّران ما يحتاجان إليه في إخراج الاستعداد المكنون فيهما إلى حيز الظهور والكمال، فليس للمربّى دور الخلق والإيجاد، بل تهيئة الظروف المناسبة لأن يُظهر الشيءُ كمالَه المستور لكي ينقلب البذر زرعاً والنبات شجراً.

وعلى ضوء ذلك فالمناهج التربوية في الإنسان، شعارها رفع المستوى الفكري له وسوقه نحو الفضائل ومنعه من السقوط في هاوية الرذائل، ومن المعلوم أنّ تحقّق هذه الغاية رهن وجود الحرية في الإنسان لكي يقع في إطار التربية، فيسير حسب الضوء الذي يريه المربي، فلو كان مسيّراً لا مخيّراً فإعمال الأساليب التربوية يُصبح أمراً لغواً غير مؤثر.

٣. تكذيب الكتاب العزيز

إنّ من سبر الكتاب العزيز وتجرد عن عامّة الرواسب يجد انّ القرآن يصوّر الإنسان فاعلاً مختاراً يخاطبه فينصحه تارة، ويأمره أُخرى، ويزجره ثالثاً، ويعده رابعاً ويوعده خامساً، إلى غير ذلك من علائم الاختيار وآثاره، ونذكر منها مايلي:

١. قوله سبحانه: **﴿إنّا هديناهُ السَّبيل إمّا شاكراً وَإمّا كفوراً﴾**.

٢. قوله سبحانه: **﴿ وَقُلِ الحَقُّ مِنْ رَبّكُمْ فَمَنْ شاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَنْ شاءَ فلْيَكْفُر إنّا أَعْتَدْنا للظّالِمِينَ ناراً أَحاطَ بِهِم سُرادِقُها وَإن يستغيثُوا يُغاثُوا بِماءٍ كالمُهْل يَشْوِي الوُجُوهَ بئسَ الشَّرابُ وَساءَتْ مُرتَفقاً﴾**.[1]

---

١. الكهف:٢٩.

ولله در الشهيد السعيد زين الدين العاملي حينما أنشد:

لقـــد جـــاء في القـــرآن آيـــةُ حكمـــة
تـــدمّـــر آيـــاتِ الضـــلال ومن يُجبر
وتخبر انّ الاختيــــار بـأيـــــدينـــــا
فمن شـــاء فليــؤُمـن و من شـــاء فليكفـــر

٣. قال سبحـانه: ﴿مَنْ عَمِلَ صـالِحاً فَلِنَفْسهِ وَمَنْ أَساءَ فَعَليها وَما ربّكَ بِظَلّامٍ لِلْعَبيد﴾.[1]

٤ . قال سبحانه: ﴿كُلُّ امرئٍ بِما كَسَبَ رَهين﴾.[2]

٥. قال سبحانه: ﴿لِكُلِّ امرئٍ مِنْهُمْ مَا اكتَسَبَ مِنَ الإِثْم﴾.[3]

٦. قال تعالى: ﴿وَأَنْ لَيْسَ للإنسانِ إِلاّ ما سعىٰ * وأَنَّ سَعْيَهُ سَوفَ يُرى * ثُمّ يُجزاهُ الجزاءَ الأوفىٰ﴾.[4]

إلى غير ذلك من الآيات الصريحة في أنّ الإنسان مخيّر فيما يختار ويترك وليس في حياتـه عاملُ ضغط بـاسم القدر والقضـاء أو غيره، يسلب عنه الاختيـار، وأمّا الآيـات التي ربّما يستشم منهـا الجبر، ككون الهدايـة والضـلال بيـد الله سبحانـه فسيوافيك تفسيرها .

٤ . الجبري في ساحة الحياة، اختياريّ

كلّ من رفع راية الجبر واتّسم به في الحياة، وبنى عليـه منهجاً فلسفياً، فهو يغـالط نفسه، فترى أنّـه إذا ظُلم وغصب حقّـه، يندِّد بـالظـالم ويرفع شكـواه إلى

١. فصلت:٤٦.
٢. الطور:٢١.
٣. النور:١١.
٤. النجم:٣٩ـ٤١.

المحاكم حتّى يأخذ الحاكم حقّه من الغاصب والظالم، فلو لم يكن لخصمه خيرة واختيار فما معنى التنديد والتعرض له؟ وهذا يدلّ على أنّه يصوّر الخصم المخالف إنساناً مختاراً غصب ما يملكه عن اختيار وله أن يقوم بردّه إلى صاحبه.

وبالجملة كلّ من رفع عقيرته بالجبر فهو حين الجدال والسجال وإن كان جبريّاً ولكنّه في حياته الاجتماعية اختياري على ضد الجبر ولا يقبل أيّ عذر لخصمه!!

٥. الجبر واجهة لنيل المزيد من الحرية

إنّ من دوافع القول بالجبر هو اشباع الميول والغرائز الحيوانية في الحياة، فالجبري يطلب المزيد من الحرية من وراء ادّعائه الجبر، ويتستر تحت واجهة الجبر ليخلِّص نفسه من عهدة التكليف والمسؤولية، ففي الحقيقة هو لا يؤمن بالجبر كمنهج للحياة، بل يعتقد بالحرية فيها ليعيش فيها وفقاً لما تمليه عليه غرائزه الجامحة.

إلى هنا تم الحديث عن بعض مضاعفات الجبر.

٤

شبهات وحلول

ثمّ إنّ للقائلين بالجبر شبهات مختلفة ربما يغتر بها السذج من الناس، فها نحن نستعرض تلك الشبهات ونضع أمام القارئ حلولاً لها على نحو لا يبقى لمشكك شك ولا لمريب ريب، فنقول:

الشبهة الأُولى

١. مثلث الشخصية

إنّ فعل الإنسان تعبير عن شخصيّته المكوّنة بأُصول ثلاثة يعبّر عنها بمثلث الشخصية وإن كانت الأضلاع في بنائها ومقدار تأثيرها غير متساوية، ولكن كلّ ضلع يؤثر فيها تأثيراً قطعيّاً، وأمّا أضلاعها:

أ. ناموس الوراثة.

ب. الثقافة.

ج. البيئة.

أمّا الأوّل: فهو أمر اعترف به العلم والتجربة ويلمسه كل إنسان واع، فالولد كما يرث الصفات الجسمانية للوالدين كذلك يرث صفاتهما الخُلقية وينشأ

عليها، يقول الشاعر:

ينشـــا الصغير على مـــا كـــان والـــده

انّ الأُصــــول عليهـــا ينبـت الشجـــر

فاللبنة الأُولى في بنـاء الشخصية الصالحة أم الطالحة هي ما يـرث الولد من الوالدين من الفضائل والرذائل، وقد كشف العلم أنّ الجينات الموجودة في النطفة الإنسانية سبب طبيعي وعامل لانتقال هذه الصفات من الوالدين إلى الطفل.

وأمّـــا الثـــاني فيـأتي دوره بعـــد دور الـــوراثـــة حيـث إنّ المعلّم يمثّـل المدرسةالتربـوية الثـانية بعـد مدرســة الأبوين، ولهذا يكـون دور التعليم في مصير الطفل دوراً حسّاساً في قلبه.

وأمّا الثالث فيأتي دوره إذا أتمّ دراسته وبدأ ممارسة العمل، فعندئذٍ يتأثر في سلوكـه وخُلقه بالبيئـة التي يعيش فيها، فإذا كانت العـوامل الثلاثة متجـانسة في الغاية والأثـر، يقع الكلّ في طريق تكوين الشخصية الواحـدة بلا صراع بينها ولا نزاع، وأمّا إذا كان بينها نزاع وصراع في الغـاية والدعوة، فتكون النتيجة من حيث السلوك، تـابعة لأقوى العـوامل وأرسخها في الروح وهـو يختلف حسب اختلاف تأثير الأوفر سهماً من هذه، ولأجل ذلك يوجد من يختار سلوك الآباء كما يوجد من يتركه و يقتفي أثر الثقافة أو البيئة.

وعلى كلّ تقديـر فالإنسـان مختار صورة، لكنّـه مسيّر سيرة يخط مصيره هذه العوامل أو أقواها تأثيراً.

يلاحظ عليه: أوّلاً: بأنّ ما ذكر من تأثير العوامل الثـلاثة في بناء الشخصية أمر لا غبـار عليه، إنّما الكلام في كـونها علّة تامّة أو معـدّات تُوجِد أرضيـة لنمو مقتضاها، ولا تُوجِدُ حتمية، غير قابلة للتغيير:

أمّا العامل الأوّل فلا شكّ في تأثيره، وقد قال سبحانه: ﴿**وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبُثَ لا يَخْرُجُ إلا نَكِدا**﴾.[١] وفي الآيات والروايات تصريحات و إشارات إلى ذلك، لكن أثرها بين غير قابل للتغيير، كالبُله والحُمق والبلادة، وبين قابل له في ظلّ عوامل تربوية، ولأجل ذلك ربما يكون الولد المتولّد من أبوين بارّين، خائناً وجانياً، كما ربما يكون الولد المتولّد من أبوين طاغيين، إنساناً صالحاً مطيعاً، والأوّل كولد نوح، والثاني كعمر بن عبد العزيز الأموي.

ومثله العامل الثاني، فليس عاملاً حتميّ الأثر وقطعيّ النتيجة، فربّما يسعى الوالدان، لتغيير ما أوجده التعلّم من الآثار الطيّبة أو الخبيثة.

ولا يقلُّ عنه العامل الثالث، فقد أثّرت البيئة الفاسدة على امرأة نوح وامرأة لوط، فأفسدتها[٢] وفي الوقت نفسه بقيت في بيت نوح عدّة على صلاحهم وفلاحهم. فهذه العوامل بأجمعها معدّات، لا علّة تامّة في بناء الشخصية الحتمية غير القابلة للتغيير.

ثانياً: أنّ العوامل المكوّنة للشخصية الإنسانية لا تنحصر في العوامل الثلاثة المذكورة التي اختارها المادي، لأنّها تناسب ما يبتغيه، كيف وانّ هناك أبعاداً روحية للإنسان وأحاسيس خاصة، توحي إليه خير الحياة وتدفعه إليها، بحماس، وإن لم يكن علّة تامة أيضاً في التخطيط، وهي عبارة عن الإدراكات النابعة من داخل الإنسان وفطرته من دون أن يتدخل في الإيحاء عامل خارجي، كإحساسه بالجوع والعطش، ورغبته في الزواج في سنين معيّنة، والاشتياق إلى المال والمنصب في فترات من حياته، وميله إلى ما هو حسن بالذات وهروبه عمّا هو قبيح كذلك،

---

١. الأعراف:٥٨

٢. لاحظ سورة التحريم، الآية ١٠

كـالإحسـان والأمانـة والـوفـاء بـالميثـاق، وفي مقابلـه الظلم، والخيـانـة، ونقض العهد. تلك المعـارف ـ و إن شئت سمّيتها بـالأحاسيس ـ تنبع من ذات الإنسان وأعماق وجوده.

الشبهة الثانية

أفعال الإنسان
في
إطار القضاء والقدر

القـدر بمعنى انّه سبحـانـه يقدّر وجـود الشيء ويحدّده كمّاً وكيفـاً و زمانـاً ومكاناً إلى غير ذلك من الخصوصيات الحافّـة بالشيء قبل تحقّقه وايجاده. هذا هو التقدير، وأمّا القضاء فهو حكمه القطعي بتحقّق ذلك الشيء المقدّر في ظرفه.

هذا حسَب أُصـولنا وأمّا على أُصول غيرنـا، «فالقضاء» هو إرادتـه سبحانه الأزلية، «والقدر» هو ايجاد الشيء على قدر مخصوص كما سيوافيك.[1]

فقد أخذوا من القدر، المعنى العيني وغفلو عن معناه العلمي، فالتقدير منه علمي قبل الايجاد، ومنه عيني معه.

والتقـديـر والقضـاء بهذا المعنى يشمل كلّ مـا في الكـون من الموجـودات الممكنة من السماء والأرض وما فيها حتّى الإنسان وجوده وفعله.

وإن أردنا أن نشبه المعقول بالمحسوس فنقول:

---

١. لاحظ ص٧٨.

التقدير والقضاء أشبه بعمل الخياط عندما يأخذ قياسات الثوب، ثمّ يشرع بخياطته ولولا ذلك لتعسّر عليه الخياطة.

ما هو محط النزاع في المقام؟

إنّ محطّ النزاع في القضاء والقدر، هو أفعال الإنسان، التي يترتّب عليها الثواب والعقاب، ويحمد أو يذمّ، فهل وقوعها في إطار القضاء والقدر يسلب عنه الاختيار ويسود عليها، الجبر والحتم، أو لا؟!

وأمّا ما وراء ذلك من الأُمور الكونية سواء أكان له صلة بحياة الإنسان وأفعاله أم لا، فخارج عن محط النزاع، فالقول بسيادة الجبر عليه، نظر إلى الخصوصيات الكامنة في وجوده، تعبير واضح عن واقع وجوده مثلاً.

١. انّ حركة الشمس والقمر وما بينهما وفوقهما من السيارات والكواكب والمجرّات ، حركات جبرية لأنّه سبحانه قدّر وجودها، وحركاتها بهذه الخصوصية وقضى عليها به ، يقول سبحانه: **﴿وَسَخَّر لَكُمُ اللَّيلَ والنَّهارَ والشَّمسَ والْقَمَر والنُّجُومُ مُسخَّراتٌ بأمْرِهِ إنَّ في ذلكَ لآياتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُون﴾**[1] فالجميع فواعل، تسخرية غير شاعرة بأفعالها.

٢. ما يقوم به النحل والنمل من الأفاعيل العجيبة، المحيّرة للعقول حركات تسخرية، يقوم به عن شعور، ولكن لا بحرية واختيار فقد كتبت عليهما بقلم القضاء ان يتخذ من الجبال بيوتاً و الشجر وممّا يعرشون يقول سبحانه حاكياً عن القضاء المحتوم على النحل: **﴿ وأوحَى ربّك إلى النَّحلِ أنِ اتَّخذي مِنَ الجِبال بُيوتاً وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمّا يَعرِشُونَ* ثمّ كُلِي مِنْ كِلّ الثَّمَراتِ فَاسلُكي سُبُلَ ربّكِ**

---

١. النحل:١٢.

ذُلُلاً يَخْرجُ مِنْ بُطونها شَرابٌ مُختلِفٌ أَلوانُهُ فيهِ شِفاءٌ لِلنّاسِ إنّ في ذلكَ لآيَةً لِقَومٍ يَتفكّرونَ﴾ .[١]

فـالنحل ذاتـه ووجوده وعملـه وصنعـه واقع في إطـار التقديـر و القضـاء والنظام السائد على ذلك، هو سيادة الجبر عليه وأشباهه.

٣. انّ خلقة الإنسان ونشوءه من النطفـة إلى العلقة، إلى المضغة إلى العظام إلى غير ذلك ممّا يجري عليـه إلى أن يوكـد وينمو و يشبّ و يشيب، ويمـوت كلّها واقع في إطـار التقديـر والقضاء، لا خيـار للإنسـان فيه، شـاء أم لم يشأ، فالقـول بسيادة الجبر عليه في هذه المرحلة تعبير واقعي، لا ينافي حكم العقل والشرع.

٤. انّ ما يـواجهه الإنسان في حيـاته، ممّا يبتلي بـه غير مريـد به كالطـوفان الجارف الذي يكتسح مزرعتـه، والسيل العارم الذي يهدم منزله و بيتـه، والزلزال الشديد، الذي يـزعزع بنيانه وبالتالي يخسر ويتضرر، كلّهـا بقدر من الله سبحانه لا يُلام بها الإنسان ولا يذمّ وهو أيضاً كسوابقه خارج عن محطّ البحث.

فـالذي تـدور عليـه رحى النزاع والـدراسـة، مـا يصدر عن الإنسـان من الأفعال التي في وسعـه تركهـا أو فعلها، فهل وقـوعها في إطـار التقديـر يجرّنا إلى القول بالجبر، أو لاصلة بين القول بالقضاء والقدر، واستنتاج الجبر منه؟

وهذا موضوع بحثنا ودراستنا.

إنّ كثيراً من الناس زعمـوا انّ القول بالقضـاء والقدر يضادّ كـون الإنسان مخيراً، وقد كـان ذلك الزعم سـائداً في عصر الإمام أمير المؤمنين حيث أقبل شيخ إلى الإمام علي عليه السلام عند منصرفه من صفين فقال: أخبرنا عن مسيرنا إلى أهل الشام، أبقضاء الله وقدره؟

---

١. النحل:٦٦.

فقال: «أجل يا شيخُ ما علَوتُم من تلْعة ولا هبطتم من وادٍ إلاّ بقضاء من الله وقدره فقال الشيخ: عند الله احتسب عنائي يا أمير المؤمنين.[١]

فقال أمير المؤمنينعليه السلام:«يا شيخ، فوالله لقد عظّم الله لكم الأجر في مسيركم، وأنتم سائرون، وفي مقامكم إذ أنتم مقيمون، وفي منصرفكم وأنتم منصرفون، لم تكونوا في شيء من حالاتكم مُكْرَهين، ولا إليه مضطرّين».

فقال الشيخ : فكيف لم نكن في شيء من حالاتنا مكرهين، ولا إليه مضطرين وكان بالقضاء والقدر مسيرنا ومنقلبنا و منصرفنا؟!

فقال أمير المؤمنينعليه السلام:«أتظن أنّه كان قضاءً حتماً، وقدراً لازماً، إنّه لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب، والأمر والنهي، والزجر من الله تعالى، وسقط معنى الوعد والوعيد، ولم تكن لائمة للمذنب، ولا مَحْمَدَة للمحسن، ولكان المذنب أولى بالإحسان من المحسن، ولكان المحسن أولى بالعقوبة من المذنب، وتلك مقالة إخوان عبدة الأوثان وخصماء الرحمن، وحزب الشيطان وقدرية هذه الأُمّة ومجوسها، وانّ الله كلّف تخييراً ونهى تحذيراً، وأعطى على القليل كثيراً، ولم يُعص مغلوباً، ولم يُطع مكرهاً، ولم يملِّك مفوِّضاً، ولم يخلق السماوات والأرض وما بينهما باطلاً، ولم يبعث النبيّين مبشّرين ومنذرين عبثاً، ذلك ظن الّذين كفروا فويل للّذين كفروا من النار».[٢]

والحديث جمع بين القول بين القدر والقضاء وكون الإنسان مخيّراً لا مسيّراً. وانّ الإيمان بالقدر، لا يجعل الإنسان مكتوف اليدين بل هو مختار غير مكرَه.

ولقد بقيت الفكرة بعد رحيل الإمام عليعليه السلام وتسرّبت إلى كثير من الأوساط

---

١. ومعنى هذه الجملة: انّي لم أقم بعمل اختياري، ولأجل ذلك احتسب عنائي عند الله .

٢. الصدوق: التوحيد: ٣٨٠، الحديث٢٨.

فجعلوا القضاء والقدر من أدلّة الجبر.

ولمّا كـان في القول بـالقضـاء والقدر وصحـة الجبر، أنكـرت المعتـزلة وقـوع الأفعال الاختيارية الصـادرة عن العباد متعلّقة بالقضاء والقدر، خلافـاً للأشاعرة فقد جعلوا الأفعال متعلّقاً للقضاء والقدر، فقـالوا: إنّ قضاء الله هو إرادته الأزلية المتعلّقـة بالأشيـاء على ما هي عليـه فيما لا يزال، وقـدره إيجادها إيّـاها على قـدر مخصوص وتقدير معيّن في ذواتها وأحوالها .[1]

أقول: لا شكّ انّ كلّ مـــا في الكـــون من كبير وصغير وجليـل ودقيق من الجواهر والأعراض كلّها واقعة في إطار القدر والقضاء، غير أنّ استنتاج الجبر من القدر والقضـاء، استنتاج خـاطئ، بل القـول بهما يؤكـد الاختيار على خـلاف ما يستنتجه القـائلون بـالجبر. وإليك توضيح المقام فـانّه يطلق القضـاء والقدر على معنيين:

---

١. شرح المواقف:٨/ ١٨٠ـ١٨١.

المعنى الأوّل للقضاء والقدر

١

القضاء والقدر: السنن الكونية

يُطلق القضاء والقدر ويراد بهما السنن الكونية الواردة في الكتاب والسنّة السائدة على الكون عامّة، والإنسان خاصة وبيد الإنسان مفتاح التظلّل تحت أي سنّة من السنن، ونذكر من هذه السنن، الشيء القليل من الكثير:

١. قال سبحانه حاكياً عن شيخ الأنبياء نوح عليه السلام:

﴿ فَقُلْتُ ٱسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كانَ غَفّاراً * يُرْسِلِ السَّماءَ عَلَيْكُمْ مِدْراراً* وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهاراً﴾ .[1]

فترى أنّ نوحاً عليه السلام يجعل الاستغفار سبباً مؤثراً في نزول المطر وكثرة الأموال وجريان الأنهار، ووفرة الأولاد. وإنكار تأثير الاستغفار في هذه الكائنات أشبه بكلمات الملاحدة. وموقف الاستغفار هنا موقف العلّة التامّة أو المقتضي بالنسبة إليها، والآية تهدف إلى أنّ الرجوع إلى الله وإقامة دينه وأحكامه، يسوق المجتمع إلى النظر والعدل والقسط، إذ في ظلّه تنصبّ القوىٰ على بناء المجتمع على أساس

---

١. نوح:١٠ـ١٢.

صحيح، فتُصرف القوى في العمران والزراعة وسائر مجالات المصالح الاقتصادية العامّة؛ كما أنّ العمل على خلاف هذه السنّة، وهو رجوع المجتمع عن الله وعن الطهارة في القلب والعمل، ينتج خلاف ذلك.

وللمجتمع الخيار في التمسّك بأهداب أيّة من السُّنتين، فالكلّ قضاء الله وتقديره. فمن تمسّك بالأُولى فقد تمسّك بقضاء الله، كما أنّ تمسّك بالثانية فقد تمسّك به أيضاً.

٢. قال سبحانه: ﴿ وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوا لَفَتَحْنا عَلَيْهِمْ بَرَكاتٍ مِنَ السَّماءِ وَالأَرْضِ وَلكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْناهُمْ بِما كانُوا يَكْسِبُونَ﴾.(١)

٣. قال سبحانه: ﴿إِنَّ اللهَ لا يُغَيِّرُ ما بِقَوم حَتّىٰ يُغَيِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ﴾.(٢)

٤. قال سبحانه: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّراً نِعْمَةً أَنْعَمَها عَلىٰ قَوْمٍ حَتّىٰ يُغَيِّرُوا ما بأَنْفُسِهِم﴾.(٣)

والتقرير في مورد هذه الآيات الثلاث مثله في الآية السابقة عليها وللإنسان الخيار في الأخذ بأيّة من السنتّين.

٥. وقال سبحانه: ﴿ وَإِذْ تأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذابي لَشَديد﴾.(٤)

ترى أنّ الآية تتكفّل ببيان كلا طرفي السنّة الإلهية إيجاباً وسلباً، وتُبيّن النتيجة المترتّبة على كلّ واحد منهما. والكلّ قضاؤه وتقديره والخيار في سلوكهما للمجتمع.

١ . وقال سبحانه: ﴿ وَمَنْ يَتَّقِ اللهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً* وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لا

---

١. الأعراف:٩٦.
٢. الرعد:١١.
٣. الأنفال:٥٣.
٤. إبراهيم:٧.

يَحْتَسِب﴾.[١]

٧. وقال سبحانه: ﴿يُثَبِّتُ اللهُ الّذِينَ آمَنُوا بِالقَولِ الثّابِتِ فِي الحَياةِ الدُّنيا وَفِي الآخِرَةِ وَيُضِلُّ اللهُ الظّالِمِين وَيَفْعَلُ اللهُ ما يَشاء﴾.[٢]

فالمجتمع المؤمن بالله وكتابه وسنّة رسوله إيماناً راسخاً يثبّته الله سبحانه في الحياة الدنيا وفي الآخرة، كما أنّ الظالم والعادل عن الله سبحانه يخذله سبحانه ولا يوفّقه إلى شيء من مراتب معرفته وهدايته. ولأجل ذلك يُرتِّب على تلك الآية قوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللهِ كُفْراً وَأَحَلُّوا قَومَهُمْ دارَ الْبَوارِ* جَهَنَّمَ يَصْلَونَها وَبِئْسَ الْقَرار﴾.[٣]

٨. وقال سبحانه: ﴿ وَلَقَدْ كَتَبْنا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الأَرْضَ يَرِثُها عِبادِيَ الصّالِحُون﴾.[٤]

فالصالحون لأجل تحلّيهم بالصلاح في العقيدة والعمل، يغلبون الظالمين وتكون السيادة لهم، والذلّة والخذلان لمخالفيهم.

٩. وقال سبحانه: ﴿ وَعَدَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصّالِحاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الأَرْضِ كَما اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً يَعْبُدُونَني لا يُشْرِكُونَ بِي شَيئاً وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولئِكَ هُمُ الْفاسِقُون﴾.[٥]

فالاستخلاف في الأرض نتيجة الإيمان بالله والعمل الصالح وإقامة دينه على وجه التمام، ويترتّب عليه ـ وراء الاستخلاف ـ ما ذكره في الآية من التمكين

---

١. الطلاق:٢ـ٣.
٢. إبراهيم:٢٧.
٣. إبراهيم:٢٨ـ ٢٩.
٤. الأنبياء:١٠٥.
٥. النور:٥٥.

وتبديل الخوف بالأمن.

١٠. وقال سبحانه: ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كانَ عاقِبَةُ الّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ دَمَّرَ اللهُ عَلَيْهِمْ وَلِلْكافِرِينَ أَمْثالُها ﴾.[١]

والآيات الواردة حول الأمر بالسير في الأرض والاعتبار بما جرى على الأُمم السالفة لأجل عتوّهم وتكذيبهم رسل الله سبحانه، كثيرة في القرآن الكريم، تبيّن سنّته السائدة على الأُمم جمعاء.

١١. وقال سبحانه: ﴿ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسيرُوا فِي الأَرْض فَانْظُرُوا كَيْفَ كانَ عاقِبَةُ المُكَذِّبين ﴾.[٢]

١٢. وقال سبحانه: ﴿يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرقاناً وَيُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئاتِكُمْ وَيَغْفِرُ لَكُمْ وَاللهُ ذُو الفَضْلِ العَظيم ﴾.[٣]

١٣. وقال سبحانه: ﴿ مَا يُجادِلُ في آياتِ اللهِ إِلاّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَلاَ يَغْرُرْكَ تَقَلُّبُهُمْ فِي البَلاد* كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَالأَحْزابُ مِنْ بَعْدِهِمْ وَهَمَّتْ كُلُّ أُمّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ وَجادلُوا بالبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كانَ عِقابِ* وَكَذلِكَ حَقَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ أَصْحابُ النّار ﴾ .[٤]

والآية من أثبت الآيات المبيّنة لسنته تعالى في الذين كفروا، فلا يصلح للمؤمن أن يغرّه تقلّبهم في البلاد، وعليه أن ينظر في عاقبة أمرهم كقوم نوح والأحزاب من بعدهم، حتّى يقف على أنّ للباطل جولة وللحقّ دولة، وانّ مردّ الكافرين إلى الهلاك والدمار كما أنّ مردّ المؤمنين إلى الجنة، والإنسان مخيّر بين

---

١. محمد:١٠.

٢. الأنفال:٢٩.

٣. آل عمران:١٣٧.

٤. غافر:٤ـ٦.

التظلّل تحت أي واحد منهما.

١٤. وقال سبحانه: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللهِ جَهْدَ أَيْمانِهِمْ لَئِنْ جاءَهُمْ نَذِيرٌ لَيَكُونُنَّ أَهدَى مِنْ إِحدَى الأُمَمِ فَلَمّا جاءَهُمْ نَذيرٌ ما زادَهُمْ إِلاّ نُفُوراً* اسْتِكْباراً في الأَرْض وَمَكْرَ السَّيِّء ولا يَحيقُ المَكْرُ السَّيِّئ إِلاّ بِأَهْلِهِ فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلاّ سُنَّتَ الأَوّلينَ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللهِ تَبْدِيلاً وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللهِ تَحْويلاً﴾.[١]

وما ذكرنا من الآيات نبذة من السنن الإلهيّة السائدة على الفرد والمجتمع. وفي وسع الباحث أن يتدبّر في آيات الكتاب العزيز حتّى يقف على سننه تعالى وقوانينه، ثمّ يرجع إلى تاريخ الأُمم وأحوالها فيُصدِّق قوله سبحانه: ﴿فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللهِ تَبْدِيلاً وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللهِ تَحْويلاً﴾.

فالجميع من قضائه وقدره، وللبشر أن يتظلل بأي واحد منهما شاء...وليس في القول بالقضاء والقدر بهذا المعنى، رائحة الجبر، بل فيها تأكيد للاختيار. هذا هو المعنى الأوّل لهما و إليك المعنى الثاني.

---

١. فاطر:٤٢ـ٤٣.

المعنى الثاني للقضاء والقدر

٢

علمه الأزلي بتحقّق الشيء مع خصوصياته

المراد من القدر هو علمه سبحانه بالأزل بحد الشيء وخصوصيات وجوده وحدوده، كما أنّ المراد من القضاء هو علمه بتحقّقه ووجوده، وهذا ما يسمّى بالتقدير والقضاء العلميّين.

وربما يتوهّم انّ دخول فعل الإنسان في اطار القدر والقضاء يوجب سلب الاختيار عن الإنسان، لأنّه سبحانه يعلم في الأزل فعل الإنسان حسب ما له من الخصوصيات، ويعلم تحقّقه في المستقبل، فإذا كان فعل الإنسان معلوماً لله سبحانه تقديراً وقضاءً فلا يبقى له الاختيار.

على هامش الشبهة

إنّ علمه الأزلي لم يتعلّق بصدور كلّ فعل عن فاعله على وجه الإطلاق، بل تعلّق علمه بصدور كلّ فعل عن فاعله حسب الخصوصيات الموجودة فيه، وعلى ضوء ذلك تعلّق علمه الأزلي بصدور الحرارة من النار على وجه الجبر بلا شعور، كما تعلّق علمه الأزلي بصدور الرعشة من المرتعش، عالماً بلا اختيار، ولكن تعلّق علمه سبحانه بصدور فعل الإنسان الاختياري منه بقيد الاختيار والحرية، فتعلّق

علمه بوجود الإنسان وكونه فاعلاً مختاراً، وصدور فعله عنه اختياراً، يؤكّد الاختيار ويدفع الجبر عن ساحة الإنسان.

وإن شئت قلت: إنّ العلّة إذا كانت عالمة شاعرة، ومريدة ومختارة كالإنسان، فقد تعلّق علمه بصدور أفعالها منها بتلك الخصوصيات، وانصباغ فعلها بصبغة الاختيار والحرية. فلو صدر فعل الإنسان منه بهذه الكيفية لكان علمه مطابقاً للواقع غير متخلّف عنه؛ وأمّا لو صدر فعله عنه في هذا المجال عن جبر واضطرار بلا علم وشعور، أو بلا اختيار وإرادة، فعند ذلك يتخلّف علمه عن الواقع.

ونقول توضيحاً لذلك: إنّ الأعمال الصادرة من الإنسان على قسمين: قسم يصدر منه بلا شعور ولا إرادة، كأعمال الجهاز الدمويّ، والجهاز المعويّ، وجهاز القلب، والأحشاء، التي تتسم في أفعال الإنسان بسمة الأعمال الاضطرارية، غير الاختيارية؛ وقسم آخر يصدر منه عن إرادة واختيار، ويتّسم بسمة الأعمال الاختيارية غير الاضطرارية، كدراسته، وكتابته، وتجارته، وزراعته.

ولمّا كان علم الله تعالى تعبيراً عن الواقع على نحو لا يتخلّف عنه قيدَ شعرة، فيتعلّق علم الله بأفعال الإنسان على ما هي عليه من الخصائص والألوان. فتكون النتيجة أنّه سبحانه يعلم من الأزل صدور فعل معين في لحظة معيّنة من إنسان معيّن إمّا بالاضطرار، أو الإكراه، أو بالاختيار والحرية، وتعلّق مثل هذا العلم لا يُنتج الجبر، بل يلازم الاختيار. ولو صدر كلّ قسم على خلاف ما اتّسم به لكان ذلك تخلّفاً عن الواقع.

ولمّا كان الموضوع ممّا ضلّ فيه كثير من الأفهام، وزلّت أقدام غير واحد من الباحثين، ندرس الموضوع على وجه التفصيل، ونرفع النِقاب عن وجه الواقع،

بذكر بعض الأمثلة:

١. إذا كان تعلّق العلم بالفعل سالباً للاختيار وموجباً للجبر يلزم أن يكون سبحانـه ـ نعـوذ بالله ــ فاعلاً بـالجبر، لعلمه بفعلـه قبل إيجاده، والله سبحانـه هو الفاعل المختار لا يخضع لشيء.

٢. انّ المعلم الذي يمارس التدريس، بإمكانه التنبّؤ بنتائج الامتحان الذي سيقام لتـلاميذه آخر الفصل الدراسي، حيث يستطيع أن يميـز بين الناجح منهم والراسب وتكون نتيجة الامتحـان وفق ما تنبّأ به، أفيصح للـراسب في الامتحان أن يلقي وزر ذلك على عهدة معلمه؟!

فإنّ علم المعلّم وصّاف كشّاف يحكي عن الواقع ولا يؤثّر عليه وإنّما المؤثر على الواقع مؤهّلات التلميذ وسعيه وكدحه.

٣. انّ علمـه سبحانـه لا يتعلّق بالمسبّب بما هـو مسبّب وإنّما يتعلّق بضم المسبّب إلى أسبابه والنتائج إلى مقدّماتها، فإذا كان السبب والمقدمة أمراً اختيارياً، فأولى أن يكون المسبب كذلك.

كلمة للشيخ الغزالي حولَ استنتاج الجبر من العلم الإلهي

وللشيخ محمد الغزالي كلمة في نقـد انّ العلم الإلهي يسلب الاختيار، يقول: إنّ عامّة المسلمين يطوون أنفسهم على مـا يُشبه عقيدة الجبر ولكنّهم حياءً من الله يسترون الجبر باختيار خافت موهوم، وقد أسهمت بعض المرويات في تكوين هذه الشبهة وتمكينها، وكـانت بالتالي سبباً في إفساد الفكر الإسـلامي وانهيار الحضارة والمجتمع.

إنّ العلم الإلهي المحيط بكلّ شيء وصّـاف، كشـاف، يصف مـا كـان،

ويكشف ما يكون، والكتاب الدالّ عليه يسجّل للواقع وحسب! لا يجعل السماء أرضاً ولا الجماد حيواناً، إنّه صورة تطابق الأصل بلا زيادة ولا نقص ولا أثر لها في سلب أو إيجاب.

إنّ هذه الأوهام(التقدير سالب للاختيار) تكذيب للقرآن والسنّة، فنحن بجهدنا وكدحنا ننجو أو نهلك، والقول بأنّ كتاباً سبق علينا بذلك وأنّه لاحيلة لنا بازاء ما كتب أزلاً هذا كلّه تضليل وإفك، لقوله تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ بَصائِرٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْها﴾.[1] ﴿وَقُلِ الحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شاءَ فَلْيَكْفُر﴾.[2]

والواقع انّ عقيدة الجبر تطويح بالوحي كلّه وتزييف للنشاط الإنساني من بدء الخلق إلى قيام الساعة، بل هي تكذيب لله والمرسلين قاطبة، ومن ثمّ فإنّنا نتناول بحذر شديد ما جاء في حديث مسلم وغيره: انّ أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتّى ما يكون بينه و بينها إلاّ ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار، فيدخلها، وإنّ أحدكم ليعمل بعمل أهل النار...».

إلى أن قال: وكلّ ميل بعقيدة القدر إلى الجبر فهو تخريب متعمّد لدين الله ودنيا الناس، وقد رأيت بعض النقلة والكاتبين يهوّنون من الإرادة البشرية ومن أثرها في حاضر المرء ومستقبله وكأنّهم يقولون للناس أنتم محكومون بعلم سابق لا فكاك منه ومسوقون إلى مصير لا دخل لكم فيه، فاجهدوا جهدكم فلن تخرجوا من الخط المرسوم لكم مهما بذلتم.

إنّ هذا الكلام الرديء ليس نضح قراءة واعية لكتاب ربنا، ولا اقتداء

---

١. الأنعام:١٠٤.

٢. الكهف:٢٩.

دقيقاً بسنّة نبينا انّه تخليط قد جنينا منه المرّ.

وكل أثر مروي يشغب على حرية الإرادة البشرية في صنع المستقبل الأُخروي يجب أن لا نلتفت إليه، فحقائق الدين الثابتة بالعقل والنقل لا يهدّها حديث واهي السند أو معلول المتن، لكنّنا مهما نوّهنا بالإرادة الإنسانية فلا تنسىٰ انّنا داخل سفينة يتقاذفها بحر الحياة بين مد وجزر وصعود وهبوط، والسفينة تحكمها الأمواج، ولا تحكم الأمواجَ، ويعني هذا انّ نُلْزم موقفاً محدداً بازاء الأوضاع المتغيرة التي تمرّ بنا هذا الموقف من صنعنا وبه نحاسب.[1]

١. السنّة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث للشيخ الغزالي: ١٤٤ـ ١٥٧.

الشبهة الثالثة

الهداية والضلالة بيد الله

دلّت الآيات القرآنية على أنّ الهداية والضلالة بيده سبحانه، فهو يضلّ من يشاء و يهدي من يشاء، فإذا كان أمر الهداية مرتبطاً بمشيئته، فلا يكون للعبد دور لا في الهداية ولا في الضلالـة، فالضال يعصي بلا اختيـار، والمهتدي يطيع كذلك وهذا بالجبر، أشبه منه بالاختيار.

قال سبحانه:

﴿ وَمـا أَرْسَلْنَـا مِنْ رَسُولٍ إِلاّ بِلِسـانِ قَـومِـهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللهُ مَنْ يَشـاءُ وَيَهْدي مَنْ يَشاءُ وَ هُوَ العَزيزُ الحَكيم﴾.[1]

فإذا كانت الهداية والضلالة بيد الله سبحانه فما معنى الاختيار؟

على هامش الشبهة

هذه هي الشبهة أو الاستدلال على القول بالجبر ولكن الإجابة عليها ليست أمراً مشكلاً بشرط أن نقـف على أنّ الهداية على أقسام، ونميز الهداية العـامّة التي عليها تبتني مسألـة الجبر والاختيار والهداية الخاصـة التي مفتاحها بيـد الإنسان، وإليك التفصيل:

---

١. إبراهيم: ٤.

١ . الهداية التكوينية العامّة

والمراد منها خلق كلّ شيء وتجهيزه بما يهديه إلى الغاية التي خلق لها: قال سبحانه حاكياً كلام النبي موسى عليه السلام: ﴿قالَ رَبُّنَا الّذي أَعطىٰ كلَّ شَيَءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدى﴾[١]، وجهز كلّ موجود بجهاز يوصله إلى الكمال، فالنبات مجهّز بأدقّ الأجهزة التي توصله في ظروف خاصة إلى تفتح طاقاته، فالحبة المستورة تحت الأرض ترعاها أجهزة داخلية وعوامل خارجية كالماء والنور إلى أن تصير شجرة مثمرة، ومثله الحيوان والإنسان فهذه الهداية عامة لجميع الأشياء ليس فيها تبعيض وتمييز.

قال سبحانه : ﴿ سَبّحِ اسْمَ رَبِّكَ الأَعْلىٰ* الَّذِي خَلَقَ فَسَوّىٰ* وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدىٰ﴾.[٢]

وقال سبحانه: ﴿أَلَمْ نَجْعَلْ لَـهُ عَينَين* وَلِسـاناً وشفَتين* وهَـديناهُ النّجْدَيْن﴾.[٣]

وقال سبحانه: ﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوّاها* فَأَلهَمها فُجُورَهَا وَتَقْواها﴾.[٤]

إلى غير ذلك من الآيات الواردة حول الهداية التكوينية التي تنبع من ذات الشيء بما أودع الله فيها من الأجهزة والالهامات التي توصله إلى الغاية المنشودة من غير فرق بين المؤمن و الكافر، فقوله سبحانه عام يعمّ مجموع البشر مؤمنه وكافره﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطرَت الله الّتي فَطَرَ النّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذٰلِكَ الدِّينُ القَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَر النّاسِ لاٰ يَعْلَمُونَ﴾.[٥]

---

١. طه:٥٠.
٢. الأعلى:١ـ٣.
٣. البلد:٨ـ١٠.
٤. الشمس:٧ـ٨.
٥. الروم:٣٠.

ففطـرة كلّ إنسـان تهديـه إلى التـوحيـد ونبـذ الشرك، ومن أجهـزة الهدايـة التكوينية، العقل الموهوب للإنسان المرشد له إلى معالم الخير والصلاح. وهذا النوع من الهداية العامة لكلّ موجود فضلاً عن الإنسان .

٢ . الهداية التشريعية العامّة

المقصـود من الهداية العـامة التشريعيـة هو بعث الأنبيـاء وإرسال الـرسل وإنـزال الكتب لهدايـة الناس، وهـذا الفـرع من الهداية يشمـل عامّـة البشر ، ولا يختص بطائفة دون أُخرى، قال سبحانه:

﴿ **لَقَدْ أَرْسَلْنـا رُسُلَنَا بِـالبَيِّنَاتِ وَأَرْسَلْنا مَعَهُمُ الكِتـابَ وَالمِيزانَ لِيَقُـومَ النّاسُ بِالْقِسْطِ**﴾.[1]

فـالآية بظاهـرهـا تثبـت الهـدايـة العـامـة لكافـة البشر.

٣ . الهداية الخاصة

وهناك هداية خاصة تختص بجملة من الأفراد الذين استضاءُوا بنور الهداية العامة، تكوينيّها وتشريعيّها فيقعون مورداً للعناية الإلهية ، فمن اقتفى أثر الأنبياء وعمل بكتابهم يصلح لأن تشمله هـداية خاصة وهو تسديـده في مزالق الحياة إلى سبيل النجاة.

كما أنّ من لم يستضئ بنـور الهداية التشريعية العـامة يحرم من تلـك الهداية الخاصّة، وهـذا النوع من الهداية بيـد الله تعالى وإليـه يشير قوله سبحـانه: ﴿**ولكن يُضِلُّ مَنْ يَشـاءُ وَيَهْدي مَنْ يَشـاءُ وَلَتُسْئَلُنَّ عَمّا كُنتُمْ تَعْمَلُـون**﴾.[2] ولكن شموله

---

١ . الحديد:٢٥.

٢ . النحل:٩٣ .

لطائفة دون أُخرى ليس اعتباطياً، بل تشمل من استضاء بالهدايتين الأُوليين فتعمه هذه الهداية الخاصة، كما أنّ من أعرض عنهما يحرم منها وتكون النتيجة خذلانه في الحياة، وهذا النوع من الهداية تابع لملاكات خاصة[1] فيشير إليها سبحانه عند البحث عنهما، يقول:

١ . ﴿إنّ اللهَ يُضِلُّ مَنْ يَشاء وَيَهْدِي إِليهِ مَنْ أَناب﴾ .

فهذه الهداية هداية تشريعية خاصة ولا تشمل إلاّ لمن وُصلف بالانابة والتوجّه إلى الله كما يقول﴿وَيهْدي إِليهِ مَنْ أَناب﴾، وبما ذكرنا يتّضح معنى كثير من الآيات الباحثة عن الهداية ويصفها بأنّها بيد الله يضلّ ويهدي، ولكن يهدي من اكتسب لنفسه أهلية خاصة لشمولها ويحرم منها من حرم نفسه عن الهدايتين الأُوليين، وإليك باقي الآيات:

وقال سبحانه : ﴿اللهُ يَجْتَبي إِليهِ مَنْ يَشاءُ وَيَهْدي إِليهِ مَنْ يُنيبُ﴾.[2]

وقال سبحانه: ﴿والّذينَ جاهَدُوا فِينا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنا وَإِنَّ اللهَ لَمَعَ الْمُحْسِنينَ﴾[3]فمن أراد وجه الله سبحانه يمدّه بالهداية إلى سبله.

وقال سبحانه : ﴿ والَّذِينَ اهْتَدَوْا زادَهُمْ هُدىً﴾ .[4]

وقال سبحانه : ﴿إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْناهُمْ هُدىً* وَرَبَطْنا عَلىٰ قُلُوبِهِمْ إِذْ قامُوا فَقَالُوا رَبُّنا رَبُّ السَّمواتِ وَالأَرْضِ لَنْ نَدْعُوَا مِنْ دُونِهِ إِلٰهاً لَقَدْ قُلْنا إِذاً شَطَطاً﴾ .[5]

وكما أنّه علق الهداية هنا على من جعل نفسه في مهبّ العناية الخاصّة،

---

١. وهذه الملاكات كما تشير إليها الآيات التالية عبارة عن الإنابة ، والجهاد والاهتداء في أمر الهداية ومقابلاتها في أمر الضلالة.

٢. الشورى:١٣.

٣. العنكبوت:٦٩.

٤. محمد:١٧.

٥. الكهف:١٣و ١٤.

علّق الضلالة في كثير من الآيات على صفات تشعر باستحقاقه الضلال وبمعنى الحرمان من الهداية الخاصة.

قال سبحانه: ﴿وَاللهُ لا يَهْدِي القَومَ الظَّالِمين﴾.[١]

وقال سبحانه: ﴿وَيُضِلُّ اللهُ الظَّالِمينَ وَيَفْعلُ اللهُ مَا يَشاءُ﴾.[٢]

وقال سبحانه: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِ إلاّ الْفاسِقينَ﴾.[٣]

وقال سبحانه: ﴿ إنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اللهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقاً* إلاّ طَرِيقَ جَهَنَّمَ﴾.[٤]

وقال سبحانه: ﴿فَلَمّا زَاغُوا أَزاغَ اللهُ قُلُوبَهُمْ وَاللهُ لا يَهْدي الْقَومَ الفَاسِقين﴾.[٥]

فالمراد من الإضلال هو عدم الهداية لأجل عدم استحقاق العناية والتوفيق الخاص، لأنّهم كانوا ظالمين وفاسقين. كافرين ومنحرفين عن الحقّ. وبالمراجعة إلى الآيات الواردة حول الهداية والضلالة يظهر أنّه سبحانه لم ينسب في كلامه إلى نفسه إضلالاً إلاّ ما كان مسبوقاً بظلم من العبد أو فسق أو كفرٍ أو تكذيب ونظائرها التي استوجبت قطع العناية الخاصة وحرمانه منها.

إذا عرفت ما ذكرنا، تقف على أنّ الهداية العامة التي بها تناط مسألة الجبر والإختيار، عامة شاملة لجميع الأفراد، ففي وسع كلّ إنسان أن يهتدي بهداها. وأمّا الهداية الخاصة والعناية الزائدة فتختص بطائفة المنيبين والمستفيدين من الهداية الأُولى. فما جاء في كلام المستدل من الآيات من تعليق الهداية والضلالة على

١. الجمعة:٥.
٢. إبراهيم:٢٧.
٣. البقرة:٢٦.
٤. النساء: ١٦٨و ١٦٩.
٥. الصف:٥.

مشيئته سبحانه ناظرٌ إلى القسم الثاني لا الأوّل.

أمّا القسم الأوّل فـلأنّ المشيئة الإلهية تعلقت على عمـومها بكلّ مكلّف بل بكل إنسان، وأمّا الهداية الخاصة فقد تعلقت مشيئته بشمولها لصنف دون صنف ولم تكن مشيئته، مشيئة جـزافية، بل الملاك في شمولها لصنف خاص هـو قابليته لأن تنزل عليه تلك الهداية، لأنّه قـد استفاد من الهدايتين: التكوينية والتشريعية العامتين، فاستحق بذلك العناية الزائدة.

كما أنّ عدم شمولها لصنف خاص ما هو إلاّ لأجل اتصافهم بصفات رديئة لا يستحقون معها تلك العناية الزائدة.

ولأجل ذلك نرى أنّه سبحانه بعد ما يقول: ﴿فَيُضِلُّ اللهُ مَنْ يَشاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشاءُ﴾، يذيّله بقوله: ﴿وَهُوَ العَزِيزُ الحَكيمُ﴾[1]، مشعراً بأنّ الإضلال والهداية كانا على وفاق الحكمة، فهذا استحقّ الإضلال وذاك استحق الهداية.

١. إبراهيم: ٤ .

٥

هل الإيمان بالقدر ركن

من أركان الإيمان؟

إنّ الإيمان بالقدر من المعارف القرآنية وقد ورد في غير واحد من الآيات.

قال سبحانه: ﴿انّا كلَّ شَيْء خَلَقْناهُ بِقَدَر ﴾.[١]

و قال عزّ اسمه: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيراً﴾.[٢]

فالكون و ما فيه، خُلِق عن علم وتقدير، فقُدِّر كلّ شيء بما له من الصفات والخصوصيات، والمقادير والأشكال قبل وقوعها، وسُجِّل ذلك في كتاب خاص، قال سبحانه: ﴿ وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقالِ ذَرَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ فِي السَّماءِ وَلاَ أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلاَ أَكْبَرَ إلاّ فِي كِتابٍ مُبين ﴾.[٣]

وقال عزّ شأنه: ﴿ وما تسقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إلاّ يَعْلَمُها وَلاَ حَبَّةٍ في ظُلُماتِ الأَرْضِ وَلاَ رَطْبٍ وَلاَ يابِسٍ إلاّ في كِتابٍ مُبين﴾.[٤]

وقال في المصائب التي تحدث في الأرض وما يواجهه الإنسان من خير و

---

١. القمر:٤٩ .

٢. الفرقان:٢.

٣. يونس:٦١ .

٤. الأنعام:٥٩.

شر: ﴿ مَا أَصابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ فِي أَنْفُسِكُمْ إِلاّ في كتابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَها إِنَّ ذلِكَ عَلى اللهِ يَسير ﴾.[١]

فالمصائب قدرت من حيث الخصوصيات وقضى عليها بالوجود، في كتاب قبل أن يُخلق الكون وما فيه.

لكن الكلام في أنّ الإيمان بالقدر هل هو ركن من الأركان، كما عليه أكثر أهل السنّة فيكون الإيمان به في جنب الإيمان بالله وكتبه ورسله، ويوم ميعاده، أو هو أصل ومعرفة قرآنية كسائر المعارف الواردة في الكتاب العزيز؟ والظاهر هو الثاني، وأمّا الأوّل فلا دليل عليه، إذ كون شيء معدوداً من المعارف القرآنية غير كونه ركناً من أركان الإيمان، إذ رب معرفة وردت في القرآن، وليست ركناً من الإيمان، كالحياة البرزخية، والشفاعة، والتوبة، ومع ذلك فليست من أركان الإيمان.

ولو كان ركناً من الأركان لجاءت الإشارة إليه في ثنايا الآيات المشيرة إلى أركان الإيمان كقوله سبحانه: ﴿ ولكنّ البِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَاليَومِ الآخِرِ وَالمَلائِكَةِ وَالكِتابِ وَالنَّبِيِّين ﴾.[٢]

وقال تعالى: ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِليهِ مِنْ رَبِّهِ وَالمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللهِ وَمَلائِكتهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقالُوا سَمِعْنا وَأَطَعْنا غُفْرانَكَ رَبَّنا وَإِليكَ المَصير ﴾.[٣]

فقد جاء فيهما أركان الإيمان وهي الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ولم ترد فيهما أية إشارة إلى الإيمان بالقدر، فلو كانت له هذه المنزلة، لما أهملها

١. الحديد:٢٢. ٢. البقرة:١٧٧.
٣. البقرة:٢٨٥.

الذكر الحكيم.

وأظنّ انّ الغلو في القدر جاء من قبل الأحبار والرهبان، وعدّ من أركان الإيمان في عصر الأمويين، وقد أحصا الأحاديث الواردة فيه ابن الوزير اليمني[١]. فبلغت ٢٢٧ حديثاً، منها ٧٢ حديثاً في وجوب الإيمان بالأقدار، و١٥٥ حديثاً في ثبوتها.[٢]

وقد تفلسف بعضهم في عدّه من أركان الإيمان من أنّ الإيمان بالقدر داخل ضمناً في الإيمان بالله، بل جزء حقيقي منه ، لأنّ معناه الإيمان باحاطة علم الله تعالى بكلّ شيء وشمول إرادته لكلّ ما يقع من الكون ونفوذ قدرته في كلّ.[٣]

أقول:لو كان السرّ في عدّه من أركان الإيمان، كونه تعبيراً آخر عن إحاطة علمه وشمول إرادته لكلّ شيء، فلما ذا عدل عن المعنى الواضح إلى المعنى المبهم الذي لا ينتقل إلى ما ذكره إلاّ العلماء. فمقتضى البلاغة أن تُعدّ إحاطة علمه وشمول إرادته لكلّ شيء من أركان الإيمان.

ومن قرأ تاريخ نشوء فكرة القدر، وانتشاره بين المحدّثين، يقف على أنّ إكبار القدر وجعله من أركان الإيمان، كان سياسة أموية، لأجل تبكيت الناس وكبح جماحهم، والحط من مظاهراتهم أمام أعمال السلطة، ولا أظن أنّ معبد الجهني، وغيلان الدمشقي، كانا ينكران سعة علمه، أو إرادته سبحانه حتّى ذهب الثاني ضحّية جهاده، ومكافحته مع الظالمين وقُتل بفتوى فقيه السلطة «الأوزاعي».

---

١. تقرأ ترجمة ضافيه له في كتابنا «الزيدية في موكب التاريخ».

٢. نقله عنه مؤلّف الإيمان بالقدر

٣. الإيمان بالقدر:٩.

٦

التفويض ومضاعفاته

لما كانت السلطة الأُموية مروّجة للقـدر والقضاء بالمعنى السالب للاختيار وكان ذلك مخالفاً للفطرة الإنسانية وقضـاء العقل وسيرة العقلاء، قام رجال أحرار في وجه هـذه العقيدة يـركِّزون على القـول بحريـة الإنسان في إطـار حياتـه ولكنّ السلطة اتهّمتهم بنفي القضاء والقدر ثمّ وضعت السيوف على رقاب بعضهم.

هذا هـو معبد الجهني اتّهموه بنفي القدر فـذهب إلى الحسن البصري فقال له: إنّ بنـي أُميّة يسفكـون الدمـاء ويقولـون إنّما تجري أعمالنا على قـدر الله تعالى، فقال: كذب أعداء الله.[١]

ومثله غيلان الدمشقي فقد اُتّهم بنفس مـا اُتّهم به معبد الجهني فقد جاهر بمذهبه أيام هشام بن عبـد الملك وأُحضِر الأوزاعي لمناظرته فأفتى بقتله فصُلب على باب كيسان بدمشق.[٢]

ولا أظن انّ الرجلين كانا ينكـران القضاء والقدر، إذ كيف يمكن لمسلم أن ينكر أصلاً قرآنياً يعد من المعارف العليـا للقرآن الكريم، وإنّما كانا ينكران تبرير

---

١. الخطط المقريزية:٢/ ٣٥٦.

٢. الملل والنحل للشهرستاني:١/ ٤٧.

ظلم الظالمين وتعدّي الجائرين، بالقضاء والقدر.

نعم صار ذلك سبباً بعد فترة من الزمن لظهور نظرية التفويض التي تدّعي تفويض الأُمور إلى العباد وانّه ليس لله سبحانه أيّ صنع في أفعالهم فجعلوا الإنسان خالقاً لأفعاله، مستغنياً عن الله سبحانه في ايجاد أفعاله، فصار الإنسان على حسب هذه النظرية كالإله في مجال الأفعال كما كان القضاء والقدر عند الجبريّين حاكماً على كلّ شيء ولا يمكن تغييره إلى صورة أُخرى من الصور، فالطرفان يحيدان عن جادة التوحيد ويميلان إلى جانبي الإفراط والتفريط. وإليك نقد النظرية على وجه الإيجاز:

١. القول بالتفويض يلازم الشرك

إنّ القول بالتفويض يلازم الشرك الخفي، أي الاعتقاد بوجود خالقين مستقلّين في الخلق والإيجاد: أحدهما العلّة العليا التي خلقت الموجودات والكائنات والإنسان، والأُخرى الإنسان نفسه فإنّه يستقل بعد الخلقة في أفعاله وتنقطع حاجته إلى الله بعد وجوده وهو نفس تصوير المِثْل لله سبحانه.

٢. الإنسان في دوّامة الحدوث

إنّ الموجود الطبيعي في النظرة الأُولى له حدوث وبقاء ولكنّه في النظرة الدقيقة كلّه حدوث بعد حدوث، لأنّ مقتضى الحركة الجوهرية هو كون العالم في تبدل مستمر وتجدّد دائم، بأعراضها وجواهرها، فذوات الأشياء في تجدد واندثار متواصل، وما أشبه العالم بالصورة المنعكسة في الماء الجاري، فهي ثابتة في النظرة الأُولى، ولكنّها في النظرة الدقيقة متعددة متبدّلة حسب تبدّل الماء وقال سبحانه:

﴿وَتَرى الجِبالَ تَحْسَبُهَا جَامِدةً وَهِي تَمُرُّ مَرَّ السَّحابِ﴾.[١]

وبما أنّ المروي عن المفوضة انّ الإنسان محتاج إلى الله في حدوثه لا في بقائه، ولذلك قالوا باستغنائه في الفعل عنه تعالى، فليبين موقف الوجود الإمكاني إلى الواجب تبارك وتعالى حتّى يتبينّ حاجته إيه حدوثاً و ببقاءً ونأتي بمثال:

انّ مثل الموجودات الإمكانية بالنسبة إلى الواجب كمثل المصباح الكهربائي المضيء فالحس الخاطئ يزعم انّ الضوء المنبعث من هذا المصباح هو استمرار للضوء الأوّل، ويتصور انّ المصباح إنّما يحتاج إلى المولّد الكهربائي في حدوث الضوء دون استمراره.

والحال انّ المصباح فاقد للإضاءة في مقام الذات محتاج في ضوئها إلى ذلك المولّد في كلّ لحظة، لأنّ الضوء المتلألئ من المصباح إنّما هو استضاءة بعد استضاءة واستنارة بعد استنارة من المولد الكهربائي.

فينطفئ المصباح إذا انقطع الاتصال بينه و بين المولد، فالعالم يشبه هذا المصباح الكهربائي تماماً فهو لكونه فاقداً للوجود بالذات يحتاج إلى العلّة(الواجب الوجود) في حدوثه وبقائه، لأنّه يأخذ الوجود ـ عنه تعالى ـ آناً بعد آن وزماناً بعد زمان.

فإذا كان هذا حال الفاعل وذاته، فكيف حال الفعل فالإنسان المحتاج إلى الواجب في كلّ آن، محتاج إليه في الفعل والإيجاد، لأنّ الفعل رهن الذات وموقوف عليها، والذات في كلّ آن رهن العلّة العليا وموقوفة عليها، فينتج انّ الفعل رهن العلّة العليا وموقوف عليها.

---

١. النمل:٨٨.

٧

الأمر بين الأمرين

كـان الـرأي السائد في المسألـة أحـد الـرأيين، إمّا الجبر، وإمّـا التفـويض؛ وبذلك ضلّ القائلون إمّا في متاهات الجبر أو بوقوعهم في حبال الشرك.

ثمّ إنّ الداعي لاختيار أحد المذهبين هو انّ القائلين بالجبر زعموا أنّ صيانة التوحيد في الخالقية (لا خالق ولا مؤثر إلاّ الله سبحانه) رهن القول بالجبر، فلو قلنا بالاختيـار يلزم أن يكون الإنسان خـالقاً لفعله، جاعـلاً لعمله وهو ينافي التـوحيد الأفعالي الذي يعبّر عنه بالتوحيد في الخالقية.

كما أنّ القائلين بالتفويض زعموا أنّ صيانة عدله سبحانه وتنزيهه عن الظلم والتعدّي، رهن القول بالتفويض وتصوير انّ الإنسان فاعل مختار مستغن في فعله عن الواجب سبحانه بل محتاج في حدوثه إلى الله لا في بقائه فكيف في فعله؟

وعلى كلّ تقديـر فالجبري يعتقـد بانقطـاع فعل الإنسان عنـه، وانّه فعل الله تماماً من دون أن يكون له صلة بالفاعل إلاّ كونه ظرفاً لفعل الخالق.

والقائل بالتفـويض يعكس الأمر ويعتقد بانقطـاع نسبة الفعل إلى الخالق، وكونه مخلوقـاً للإنسان تماماً من دون أن يكون هناك صلـة بين فعله وخالق الكون. فالطائفة الأُولى يحسبون أنّهم بالقول بالجبر يرفعون راية التوحيد في الخالقية، كما أنّ

الطائفة الثانية يزعمون أنّهم بالقول بالتفويض ينزهون الرب عن كلّ عيب وشين.

كان الرأيان سائدين ولكن أئمّة أهل البيت ضربوا على وجه الرأيين وقالوا: إنّ موقف الإنسان بالنسبة إلى الله غير موقف الجبر المشوِّه لسُمعة المذهب، وغير موقف التفويض المُلْحِق للإنسان بمكان الشرك، بل موقفه أمر واقع بين الأمرين.

إنّ صيانة التوحيد في الخالقية ليس منوطاً بالقول بالجبر، أو صيانة عدله وقسطه ليس منحصراً بالقول بالتفويض، بل يمكن الجمع بين الرأيين برأي ثالث، وهو انّ الإنسان ذاته وفعله قائمان بذاته سبحانه، و بذلك لا يصحّ فصل فعل الإنسان عنه سبحانه لافتراض قيامهما وعامة العوالم بوجوده سبحانه.

وفي الوقت نفسه انّ فعله غير منقطع عنه، وذلك لأنّ مشيئة الله تعلّقت بنظام قائم على أسباب ومسببات، وصدور كلّ مسبب (فعل الإنسان) عن سببه وهو الإنسان، فلا يصحّ فصل المسبّب عن سببه، فالنتيجة هو انّ لفعل الإنسان صلة بالله وصلة بسببه، وهذا هو الأمر بين الأمرين.

نحن نعتقد بالتوحيد في الخالقية الذي يعبر عنه بالتوحيد الأفعالي، ولكن لا بمعنى إنكار العلل والأسباب و إنكار الروابط بين الظواهر الكونية و نفي أيّ سبب ظلّي يعمل بإذنه سبحانه، فإنّ إلغاء الأسباب مخالف للضرورة والوجدان والذكر الحكيم.

بل بمعنى انّ العوالم الحسيّة والغيبيّة بذواتها وأفعالها قائمه به سبحانه، وكما انّ تأثيرها وسببيّتها بإذنه ومشيئته، فكلّ ظاهرة كونية لها نسبة إلى أسبابها، كما أنّ لها نسبة إلى خالق أسبابها، فإلغاء كلّ سبب وعلّة، ونسبة الظاهرة إلى ذاته سبحانه، غفلة عن تقديره سبحانه لكلّ شيء سبباً، كما أنّ نسبة الفعل إلى السبب القريب وفصله عن الله سبحانه غفلة عن واقع السبب وانّه بوجوده وأثره قائم بالله

سبحانه، فكيف يمكن فصل أثره عنه تعالى؟!

ولأجل إيضاح الموضوع نقول: إنّ الأسباب الطبيعية على أقسام:

١. سبب مؤثر ـ بإذن الله ـ فاقد للشعور.

٢. سبب مؤثر ـ بإذن الله ـ واجد للشعور، لكن فاقد للاختيار كحركة المرتعش.

٣. سبب مؤثر ـ بإذن الله ـ واجد للشعور والاختيار كتحريك الإنسان ليده.

فالحرارة تصدر من النار بإذنه سبحانه بلا شعور.

وحركة يد المرتعش تصدر منه مع علم الفاعل بلا اختيار.

والأفعال التي يُثاب بها الإنسان أو يعاقب وبها تناط سعادته وشقاؤه يوم القيامة تصدر منه عن علم واختيار، كلّ ذلك بإذنه ومشيئته.

فلا القول بالتوحيد الأفعالي (لا مؤثر ولا خالق إلاّ هو) يصادم الاختيار، لأنّ حصر الخالقية المستقلّة بالله لا ينافي نسبة الخالقية غير المستقلة وغير النابعة من ذاته إلى الإنسان، ولا القول بالاختيار يزاحم سلطانه وقدرته، فالفعل فعل الإنسان، لأنّه السبب القريب وفي الوقت نفسه منسوب إليه سبحانه لكونه السبب البعيد[1] الذي أوجد الإنسان وأفاض عليه القدرة وزوّده بالاختيار.

هذا بيان موجز لهذا القول الموروث من أئمّة أهل البيت واستقبل المفكّرون من أهل السنّة هذه الفكرة، كالإمام الرازي و الشيخ عبده في رسالة التوحيد، لمّا رأوا انّ في القول بالجبر الأشعري مضاعفات لا تحتمل، وقد شاع ذلك القول بين المفكّرين المصريّين في العصر الأخير لما تأثّروا بالأفكار الغربية المروّجة للحرية والاختيار.

---

١. قد استخدمنا«السبب البعيد» لأجل تقريب المطلب، وإلاّ فالواقع فوق ذلك.

وتتجلّى قيمة هذا المذهب ببيان برهانه العقلي أوّلا، وتحليل ما يدلّ عليه من الذكر الحكيم ثانياً، والأحاديث الصحيحة ثالثاً.

١ . نسبة الفعل إلى الله بالتسبيب و إلى العبد بالمباشرة

إنّ نسبة فعل العبد إلى الله بالتسبيب و إلى العبد بالمباشرة، فإنّ الله سبحانه وهب الوجود والحياة والعلم والقدرة لعباده وجعلها في اختيارهم، وانّ العبد هو الذي يصرف الموهوب في أي مورد شاء فيُنسب الفعل إلى الله تعالى لكونه مفيضَ الأسباب، و إلى العبد لكونه هو الذي يصرفها في أي مورد شاء. وهناك مثال يبين حال النظريات الثلاث: الجبر، والتفويض، والأمر بين الأمرين.

لو فرضنا شخصاً مرتعش اليد، فاقد القدرة، فإذا ربط رجل بيده المرتعشة سيفاً قاطعاً وهو يعلم انّ السيف المشدود في يده سيقع علىٰ آخر ويُهلكه، فإذا وقع السيف وقتله، ينسب القتل إلى من ربط يده بالسيف، دون صاحب اليد الذي كان مسلوب القدرة في حفظ يده.

ولو فرضنا أنّ رجلاً أعطى سيفاً لمن يملك حركة يده وتنفيذ إرادته فقتل هو به رجلاً، فالأمر على العكس، فالقتل ينسب إلى المباشر دون من أعطى.

ولكن لو فرضنا شخصاً مشلول اليد (لا مرتعشها) غير قادر على الحركة إلاّ بإيصال رجل آخر التيّار الكهربائي إليه ليبعث في عضلاته قوّة ونشاطاً بحيث يكون رأس السلك الكهربائي بيد الرجل بحيث لو رفع يده في آنٍ ، انقطعت القوة عن جسم هذا الشخص في الحال وأصبح عاجزاً. فلو أوصل الرجل تلك القوة إلى جسم هذا الشخص، فذهب باختياره وقتل إنساناً، والرجل يعلم بما

فعلـه، ففي مثل ذلك يستنـد الفعل إلى كلّ منهما، أمّا إلى المبـاشر فـلأنّه قـد فعل باختيـاره و إعمال قدرتـه، وأمّا إلى الموصل فـلأنّه أقدره وأعطـاه التمكّن، حتّى في حـال الفعل والاشتغال بـالقتل، كان متمكنـاً من قطع القـوة عنه في كلّ آنٍ شـاء وأراد.

فالجبري يمثِّل فعل العبد بالنسبة إلى الله تعالى كالمثال الأوّل، حيث إنّ اليد المرتعشة فاقدة للاختيار ومضطرة إلى الإهلاك.

كما أنّ التفويضي يمثّل نسبة فعلـه إليه كالمثال الثاني، فهـو يصور أنّ العبد يحتاج إلى إفاضة القـدرة والحياة منه سبحانه حدوثاً لا بقـاءً والعلّة الأُولى كافية في بقاء القدرة فيه إلى نهاية المطاف، كما أنّه كان الأمر في المثال كذلك، فكان الإنسان محتاجـاً إلى رجل آخر في أخذ السيف، وبعـد الحصول عليه انقطعت حـاجته إلى المعطي.

والقائل بالأمر بين الأمرين يصوّر النسبـة كالمثال الثالث، فالإنسان في كلّ حال يحتـاج إلى إفاضـة القوة والحياة منـه إليه بحيث لـو قُطع الفيض في آن واحد بطلت الحياة والقـدرة، فهو حين الفعل يفعل بقوة مفـاضة منه وحيـاة كذلك من غير فرق بين الحدوث والبقاء .

والحاصل إنّ للفعل الصادر من العبد نسبتين واقعيتين، إحداهما: نسبته إلى فاعله بالمباشرة باعتبار صدوره منه باختياره و إعمال قدرته؛ وثانيتهما: نسبته إلى الله تعـالى باعتبـار أنّه معطي الحيـاة والقـدرة في كلّ آن وبصورة مستمـرة حتى في آن اشتغاله بالعمل.[1]

وهناك مثال آخر ذكره شيخنا المفيد، فقال:

---

١. المحاضرات: ٢/ ٨٧ ـ ٨٨؛ أجود التقريرات: ١/ ٩٠.

نفترض انّ مولى من الموالي العرفيّين يختار عبداً من عبيده ويزوّجه إحدى فتياته ثمّ يقطع له قطيعة ويخصه بدار وأثاث وغير ذلك ممّا يحتاج إليه الإنسان في حياته إلى حين محدود ولأجل مسمّى.

فإن قلنا إنّ المولى وإن أعطى لعبده ما أعطى وملّكه ما ملك، لكنّه لا يملك، وأين العبد من الملك؟ كان ذلك قول المجبرة.

وإن قلنا: إنّ المولى بإعطائه المال لعبده وتمليكه، جعله مالكاً وانعزل هو عن المالكية وكان المالك هو العبدُ، كان ذلك قول المعتزلة.

ولو جمعنا بين الملكين بحفظ المرتبتين، وقلنا: إنّ المولى مقامه في المولوية، وللعبد مقامه في الرقية، وانّ العبد يملك في ملك المولى، فالمولى مالك في حين انّ العبد مالك، فهنا ملك على ملك.

كان ذلك القول الحق الذي رآه أهل البيت عليهم السلام وقام عليه البرهان.[1]

وفي بعض الروايات إشارات واضحة إلى الأمر بين الأمرين.

روى الصدوق في توحيده عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «قال الله عزّ وجلّ: يا ابن آدم بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء لنفسك ما تشاء، وبإرادتي كنت أنت الذي تريد لنفسك ما تريد».[2]

ترى أنّه يجعل مشيئة العبد وإرادته تلوَ مشيئة الله سبحانه وإرادته، ولا يعرّفهما مفصولتين عن الله سبحانه، بل الإرادة في نفس الانتساب إلى العبد، لها نسبة إلى الله سبحانه.

---

١. الميزان:١/ ١٠٠.

٢. التوحيد: ٣٤٠، باب المشيئة والإرادة، الحديث ١٠.

٢. الأمر بين الأمرين في الكتاب العزيز

إذا كان معنى الأمر بين الأمرين هو وجود النسبتين في فعل العبد: نسبة إلى الله سبحانه ونسبة إلى العبد من دون أن تزاحم إحدى النسبتين، النسبةَ الأُخرى، فقد قرره الكتاب العزيز ببيانات مختلفة:

١. انّه ربما ينسب الفعل إلى العبد وفي الوقت نفسه يسلبه عنه وينسبه إلى الله سبحانه، يقول: ﴿ فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَىٰ وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلاءً حَسَناً إِنَّ اللهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾.[1]

ولا يصحّ هذا الإيجاب﴿إِذْ رَمَيْتَ﴾ في عين السلب﴿وما رَمَيْتَ﴾ إلاّ على الوجه الذي ذكرنا،وهذا يعرب عن أنّ للفعل نسبتين وليست نسبتُه إلى العبد، كلَّ حقيقته وواقعه، وإلاّ لم تصح نسبته إلى الله، كما أنّ نسبته إلى الله ليست خالصة (وإن كان قائماً به تماماً) بل لوجود العبد وإرادته تأثير في طروء عناوين عليه.

٢. قال سبحانه:﴿قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ﴾.[2]

فالظاهر انّ المراد من التعذيب هو القتل، لأنّ التعذيب الصادر من الله تعالى بأيدي المؤمنين ليس إلاّ ذاك، لا العذاب البرزخي ولا الأُخروي فانّهما راجعان إلى الله سبحانه دون المؤمنين، وعلى ذلك فقد نسب فعل واحد(التعذيب) إلى المؤمنين وخالقهم ولا تصح هاتان النسبتان إلاّ على هذا المنهج، وإلاّ ففي منهج الجبر لا تصح النسبة إلاّ إليه سبحانه. وفي منهج التفويض على العكس،

---

١. الأنفال:١٧.

٢. التوبة:١٤.

والمنهج الذي يصحّح كلتا النسبتين هو منهج الأمر بين الأمرين.

٣. الأمر بين الأمرين في الروايات

لقد تضافرت الروايات عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام في فعل الإنسان فيما يثاب به ويعاقب عليه، بانّه أمر بين الأمرين، وقد جمع الصدوق القسم الأوفر من الروايات في توحيده، والعلاّمة المجلسي في بحاره، ونحن نذكر رواية واحدة ذكرها صاحب «تحف العقول» و هي مأخوذة عن رسالة كتبها الإمام الهادي عليه السلام في نفي الجبر والتفويض، ومما جاء فيها:

فأمّا الجبر الذي يلزم من دان به الخطأ، فهو قول من زعم انّ الله عزّ وجلّ أجبر العباد على المعاصي وعاقبهم عليها، ومن قال بهذا القول فقد ظلم الله في حكمه وكذّبه وردّ عليه قوله: ﴿ وَلا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً ﴾[1] وقوله: ﴿ذَلِكَ بِمَا قَدَمَتْ يَدَاكَ وَأَنَّ اللهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبيدِ﴾[2] وقوله: ﴿انّ اللهَ لا يَظْلِمُ النّاسَ شَيئاً وَلكنَّ الناسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾[3]فمن زعم انّه مجبر على المعاصي، فقد أحال بذنبه على الله، وقد ظلمه في عقوبته، ومن ظلم الله فقد كذب كتابه، ومن كذب كتابه فقد لزمه الكفر بإجماع الأُمّة.

ومن زعم انّ الله تعالى فوّض أمره ونهيه إلى عباده فقد أثبت عليه العجز.

لكن نقول: إنّ الله عزّ وجلّ خلق الخلق بقدرته، وملّكهم استطاعة تعبّدهم بها، فأمرهم ونهاهم بما أراد، و هذا، هو القول بين القولين ليس بجبر ولا تفويض.

---

١. الكهف:٤٩.

٢. الحج:١٠

٣. يونس:٤٤.

الفصل الثالث

نظرية الكسب

في

أفعال العباد

نظرية

الله خالق والعبد كاسب

في الميزان

قد اشتهر بين الأشاعرة ، انّ الله سبحانه خالق، والعبد كاسب يريدون بذلك انّ الخلق والايجاد من الله سبحانه، والكسب والاكتساب من العبد، والثواب والعقاب، ليس لخلق العقل وايجاده، وإنّما هو لكسب العبد.

ولما كان القول بنظرية الكسب نابعاً من القول بالتوحيد في الخالقية وحصرها في الله سبحانه بالمعنى الذي اختاره أهل الحديث، يجب تبيين نظريتهم في هذا الأصل، ثمّ تبيين نظرية الكسب التي تبنّاها الأشعري وغيره لدفع وصمة الجبر عن أفعال العباد، وإيضاح المراحل التي مرّت على النظرية عبْر قرون.

فتبيين الحقّ في عامّة جوانب الموضوع يأتي ضمن فصول:

١

التوحيد في الخالقية

عند أهل الحديث

إنّ من الأُصول المسلَّمة عند أهل الحديث[١] ـ وتبعهم الإمام الأشعري ـ انّ أفعال العباد مخلوقة لله سبحانه وليس للإنسان أيُّ دور في إيجاد أفعاله وإنشائها، بل كلّ ما في الكون من الجواهر والأعراض مخلوق لله سبحانه بالمباشرة، وليس بينه سبحانه و عالم الكون أيّ واسطة في الإيجاد والإفاضة حتّى على نحو الظلّية والتبعيَّة ولو بإذن الله سبحانه.

وبعبارة أُخرى: ليس في صفحة الوجود مؤثّر أصلي وتبعي، ذاتي وظلّي إلاّ الله سبحانه، وهو تعالى اسمُه، قائم مكان عامّة العلل التي تتصوّرها الفلاسفة والمتكلّمون ـ وأخصُّ بالذكر علماء الطبيعة ـ عللاً مؤثّرة ولو بإذنه تعالى ولا يشذُّ منه فعل الإنسان فهو مخلوق لله سبحانه، خلقاً مباشرياً ويعبّر عنه بـ«خلق الأعمال» أو «خلق الأفعال».

قد انتقل الإمام أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (٢٦٠ــ ٣٢٤هـ)

---

١. سيوافيك انّه من الأُصول المسلّمة عند الجميع سوى المعتزلة وإنّما الاختلاف بين الإمامية والأشاعرة في تفسير ذلك الأصل.

من الاعتزال ـ بعد ما قضى أربعة عقود من عمره فيه ـ إلى منهج أهل السنّة وبالأخص منهج الإمام أحمد ابن حنبل (١٦٤ـ ٢٤١هـ)، وقد دخل جامع البصرة وارتقى كرسياً ونادى بأعلى صوته: أيها الناس من عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني فأنا أعرفه بنفسي، أنا فلان بن فلان؛ كنت أقول بخلق القرآن، وانّ الله لا تراه الأبصار، وانّ أفعال الشر أنا أفعلها؛ وأنا تائب مقلع، معتقد للرد على المعتزلة مخرج لفضائحهم ومعايبهم.[1]

ولأجل إيقاف القارئ الكريم على حقيقة التوحيد في الخالقية بالمعنى الذي تبنّاه الإمام أحمد وبعده الإمام الأشعري نأتي ببعض نصوصهم.

١. قال الشيخ الأشعري في الباب الثاني من كتاب«الإبانة» في عقائد أهل الحديث:

إنّه لا خالق إلاّ الله، وإنّ أعمال العبد مخلوقة لله ومقدورة كما قال: **﴿وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَما تعمَلُون﴾**[2]. وانّ العباد لا يقدرون أن يخلقوا شيئاً وهم يُخْلَقون، كما قال سبحانه: **﴿هَلْ مِنْ خالِقٍ غَيرُ الله﴾**[3].[4]

٢. وقال في «مقالات الإسلاميّين» عند نقل عقائد أهل الحديث وأهل السنّة: واقرّوا: انّه لا خالق إلاّ الله، وانّ سيئات العباد يخلقها الله، وانّ أعمال العباد يخلقها الله عزّ وجلّ، وانّ العباد لا يقدرون أن يخلقوا منها شيئاً.[5]

٣. وقال في «اللمع»: إن قال قائل: لم زعمتم أنّ أكساب العباد مخلوقة لله تعالى؟ قيل له: قلنا ذلك لأنّ الله تعالى قال: **﴿وَالله خلَقَكُم وما تَعْمَلُون﴾** وقال:

---

١. وفيات الأعيان:٣/ ٢٨٥، فهرست ابن النديم:٢٥٧.
٢. الصافات:٩٦.
٣. فاطر:٣.
٤. الإبانة:٢٠.
٥. مقالات الإسلاميين:١/ ٣٢١.

﴿جزاء بِما كانُوا يَعْمَلُون﴾، فلمّا كان الجزاء واقعاً على أعمالهم كان الخالق لأعمالهم.(١)

وترى لِدَّة هذه العبارات في غير واحد من الرسائل التي أُلّفت لبيان عقيدة أهل الحديث والأشاعرة ــ التي اشتُقّت من أهل الحديث ــ ننقل منها ما يتعلّق بالمتأخرين منهم.

٤. قال السيد الشريف الجرجاني في «شرح المواقف»: إنّ أفعال العباد الاختيارية، واقعة بقدرة الله سبحانه وحدها وليس لقدرتهم تأثير فيها، والله سبحانه أجرى عادته بأن يوجد في العبد قدرة واختياراً، فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارناً لهما، فيكون فعل العبد مخلوقاً لله إبداعاً وإحداثاً ومكسوباً للعبد، والمراد بكسبه إيّاه، مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك من تأثير ومدْخل في وجوده، سرى كونه محلاً له، وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري.(٢)

٥. وقال الزبيدي في «إتحاف السادة»: إنّ الإله، هو الذي لا يمانعه شيء، وإنّ نسبة الأشياء إليه على السويّة، وبهذا بطل قول المجوس وكلّ من أثبت مؤثراً غير الله من علّة أو طبع أو ملك أو إنس أو جن، و لذلك لم يتوقف علماء ماوراء النهر في تكفير المعتزلة حيث جعلوا التأثير للإنسان.(٣)

وهذا المقدار من النصوص يكفي فيما هو المقصود(وما أبعد بينه و بين ما يمرّ عليك من ابن تيميّة من أنّ أكثر أهل السنّة يعترفون بالعلل الطبيعية) .

وحاصل تلك العقيدة هو إنكار الأسباب والمسبّبات في صحيفة الوجود

١. اللمع:٦٩.

٢. شرح المواقف:٨/ ١٤٦.

٣. إتحاف السادة:٢/ ١٣٥.

عامّـة، فليس هنا إلاّ خـالق واحد هـو الله سبحانـه وما سـواه مخلوق، و ليس بين الخالق وعامّة المخلوقات أيُّ سبب تبعي أو علّة يؤثر بإذنه سبحانه.

وعلى ضـوء هـذا التفسير: أنكـروا العلّيّـة والمعلـوليـة والتأثير والتأثّـر بين الموجودات الإمكانية، فـزعموا انّ آثار الظواهر الطبيعية كلّها مفاضـة منه سبحانه من دون أن يكون هنـاك رابطة بين الظـاهرة المادية وآثـارها، فعلى مـذهبهـم «النار حارّة» بمعنى انّه جرت سنّة الله على إيجاد الحرارة عنـد وجود النار مباشرة من دون أن تكون هناك علقة بين النار وحرارتها، والشمس وإضاءتها، والقمر وإنارته، بل عـادة الله سبحانـه جرت على إيجاد الضـوء والنـور مباشرة عقيب وجـود الشمس والقمر دون أن يكـون هناك نظام وقـانون تكوينـي باسم العلّيّة والمعلـولية، وعلى ذلك فليس في صفحة الوجود إلاّ علّة واحدة، ومؤثر واحد، يؤثّر بقدرته وسلطانه في كلّ الأشياء من دون أن يُعمل سبحانه قدرتـه ويظهر سلطانه عن طريق إيجاد الأسباب والمؤثرات، بل هـو بنفسه شخصياً قائم مقـام جميع ما يُتصور من العلل والأسباب التي كشف عنها العلم طيلة قرون.

وقـد سادت هـذه الفكـرة على شرائح واسعة مـن العلماء والمفكّرين طيلـة عصـور متمادية، فيقـولون: «جـرت عـادة الله على خلق هذا بعـد ذلك» أي خلق الحرارة بعـد النار والبرودة بعـد الماء، وقـد بلغ إصرارهـم على إنكار أصل العلّيّـة حداً كفّروا من يتفوّه بالعلّيّة أو مقتضى الطبيعة ـ كما نقله الزبيدي ـ.

وهذا هو الأزهر كان يُدّرس فيها قول الناظم:

ومن يقل بالطبع أو بالعلّة　　　فذاك كفـر عند أهل الملّـة

نعم ظهـر في الآونـة الأخيرة مفكّـرون آثـروا اتّبـاع الحقّ على تقليـد الأئمـة وأصحروا بالحقيقة كما تأتي أسماؤهـم ونصوصهم فانتظر.

٢

التوحيد في الخالقية عند الإماميّة[1]

اتّفق أهل القبلة ـ إلاّ من شذّ كالمعتـزلة ـ على التوحيد في الخالقية وانّه لا خالق إلاّ الله سبحانه، وقد قامت الإمامية منهم بتفسيره بوجه لا ينافي القول بنظام الأسباب والمسبّبات والعلل الطبيعية ومعاليلها، وإليك حاصل نظريتهم.

إنّ الخالقية المستقلّـة النابعـة من الـذات، غير المعتمدة على شيء منحصرة بـالله سبحانـه ولا يشاركـه فيها شيء، وأمّـا غيره سبحانـه فإنّما يقوم بأمـر الخلق والإيجاد بإذن منه وتسبيب، ويعـدّ الكلّ جنوداً لله سبحـانه، يعملـون بتمكين منه لهم .ويظهر هذا المعنى من ملاحظة الأُمور التالية:

الأوّل: لا يشك المتـدبّـر في الذكـر الحكيم في أنّـه كثيراً مـا يُسنِد آثـاراً إلى الموضوعات الخارجيـة والأشياء الواقعة في دار المادة، كالسماء وكواكبهـا ونجومها والأرض وجبالها وبحارهـا وبراريها وعناصرها ومعادنها والسحـاب والرعد والبرق والصـواعق والماء والأعشـــاب والأشجـار والحيـوان والإنســـان إلى غير ذلك من

---

١ . قلنا«عند الإمامية» و لم نقل عند العدلية، لأنّ هذا التفسير يختصّ بهم وأمّا المعتزلة الذين يُعدّون من العدلية فقد أنكـروا هذا الأصل، لأجل صيانة عدله سبحـانه زاعمين أنّ القول بهذا الأصل يضاد أصل العدل، غافلين عن أنّ المضاد هو التفسير الأشعري، لا الإمامي. وقد فصّلنا الكلام في ذلك في محاضراتنا المنتشرة باسم:«الإلهيات» فلاحظ.

الموضوعات الـواردة في القرآن الكريم. فمن أنكر إسناد القـرآن آثار تلك الأشياء إلى أنفسها فإنّما أنكره باللسان، وقلبه مطمئن بخلافه، وسيوافيك في الفصل التالي شيء من الآيات الناصّة على ذلك.

الثاني: انّ القـرآن يُسنـد إلى الإنسان أفعـالاً لا يقـوم بها إلاّ هـو، ولا يصحّ إسنادها إلى الله سبحانـه بلا واسطة، كأكله وشربه ومشيه وقعوده ونكـاحه وحربه وجداله وصـلاته وصيامه، فهـذه أفعال قائمة بـالإنسان مستندة إليه، فهـو الذي يأكل ويشرب ويحارب ويجادل ويفهم و يصلّي و يصوم وهو سبحانه منزّه عن هذه الأفعال.

الثالث: انّ الله سبحانه أمـر الإنسان بالطاعة أمـر إلزام، ونهاه عن المعصية نهيَ تحريم، فيجزيه بالطاعة، ويعاقبه بالمعصية. فلو لم يكن للإنسان دور في ذلك المجال، وتـأثير في الطاعة والعصيـان فما هي الغايـة من الأمر والنهي، ومـا معنى الجزاء والعقوبة؟!

وهذه الأُمور الثـلاثة إذا قارنها الباحث إلى قولـه سبحانه: ﴿**قُلِ اللهُ خالِقُ كُلّ شَيءٍ وَهُوَ الْـواحدُ القَهّار**﴾[1] الـذي يدلّ على بسط فـاعليته وعلّيتـه على كلّ شيء، يَستنتج منها انّ النظام الإمكاني على اختلاف هويّاته وأنواعه، فعّال ومؤثر في آثاره، لكن بتقديره سبحانه ومشيئته و إذنه وهو القائل جلّ وعلا: ﴿**الّذي أعطىٰ كلّ شَيءٍ خَلْقَهُ ثُمّ هَدىٰ**﴾[2] والقائل تعالى: ﴿**والّذي قَدّرَ فَهَدىٰ**﴾[3]، وأنّ مظاهر الكـون وأعمالها وآثارهـا وحركـاتها وسكناتها تنتهي إلى قضـائه وتقديـره وهدايته وإجرائه نظام الأسباب والمسببات في صحيفة الكون.

---

١. الرعد:١٦.
٢. طه:٥٠.
٣. الأعلى:٣.

فعلى هـذا فالأشيـاء في جواهـرها وذواتها وحـدود وجودهـا وخصوصيـاتها تنتهي إلى الخلقـة الإلهيـة، كما أنّ أفعـالها التي تصـدر عنهـا في ظل تلك الخصوصيات تنتهي إليه أيضاً وليس العالم ومجموع الكـون إلاّ مجموعة متـوحّدة يتّصل بعضهـا ببعض ويتلاءم بعضها مـع بعض، ويؤثر بعضهـا في بعض، والله سبحانه وراء هذا النظام ومعه وبعده ولا خالق ولا مدبّر حقيقة وبالأصالة إلاّ هو كما لا حول ولا قوة إلاّ بالله.

وبعبارة أُخرى: انّ التـدبـر في الآيات الـواردة في التـوحيد في الخالقيـة إذا فسّرت على نحو التفسير الموضوعي[1]. يثبت أنّ آثار الموجودات الإمكانية آثار لها، وفي الوقت نفسه تنتهي الأسباب إلى الله سبحانه. فجميع هذه الأسباب والمسببات يـرتبط بعضها ببعض ويـؤثـر بعضها في بعـض، وفي الوقت نفسـه مـرتبطة بـالله سبحانه و إليه ينتهي النظام الإمكاني والعلل والمعاليل.

وليس السبب منقطعاً عن الله، وفي الوقت نفسه ليس المسبب فعلاً مباشرياً له سبحانه فبذلك يجمع بين القـول بحصر الخالقية في الله سبحانه، والقول بنظام العلل والمعاليل المنتهيـة إليه والقائمة بـه، فالخالقية المستقلة النابعـة من الذات، منحصرة بالله سبحانه، والخالقيـة الظلية والتبعية، النابعة من قدرتـه سبحانه من خصائص النظام الإمكاني، ولنعم قول القائل: «فالفعل فعل الله وهو فعلنا».

وباختصـار: إنّ العوالم الممكنة من عـاليها إلى سـافلها متساويـة النسبة إلى قـدرته سبحـانه، فـالجليل والحقير، والثقيل والخفيف عنـده سواسيـة، لكن ليس

١. نريـد من التفسير الموضوعي هـو جمع الآيات الـواردة في أي موضـوع من الموضوعـات واستنطاق بعض الآيات ببعض والخروج بنتيجة واحدة، هي حصيلة عامة الآيـات. وقد ألّفنا موسوعة قرآنية على هذا الغرار وأسميناها بـ«مفاهيم القرآن» انتشرت في عشرة أجزاء.

معنى «المساواة» هو قيامه تعالى بكلّ شيء مباشرة، وخلع التأثير عن الأسباب والعلل، بل يعني أنّ الله سبحانه يُظهر قدرته وسلطانه عن طريق خلق الأسباب، وبعث العلل نحو المسببات والمعاليل، والكلّ مخلوق له، ومظاهر قدرته وحوله، ولا حول ولا قوّة إلاّ بالله.

فالأشعري، خلع الأسباب والعلل ـ وهي جنود الله سبحانه ـ عن مقام التأثير والإيجاد، كما أنّ المعتزلي[1] عزل سلطانه عن ملكه وجعل بعضاً منه في سلطان غيره، أعني: فعل العبد في سلطانه.

والحقّ الذي عليه البرهان ويصدّقه الكتاب هو كون الفعل موجوداً بقدرتين، لكن لا بقدرتين متساويتين، ولا بمعنى علّتين تامّتين، بل بمعنى كون الثانية من مظاهر القدرة الأُولى وشؤونها وجنودها: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلاَّ هُوَ﴾[2] وقد جرت سنّة الله تعالى على خلق الأشياء بأسبابها، فجعل لكلّ شيء سبباً، وللسبب سبباً، إلى أن ينتهي إليه سبحانه، والمجموع من الأسباب الطولية علّة واحدة تامّة كافية لإيجاد الفعل، والتفصيل يطلب من محله، ونكتفي في المقام بكلمة عن الإمام الصادق عليه السلام: «أبى الله أن يجري الأشياء إلاّ بأسباب، فجعل لكلّ شيء سبباً وجعل لكلّ سبب شرحاً».[3]

---

١. قد تقدّم في ص١١٠ انّ المعتزلة، أنكرت هذا الأصل من رأس، لغاية حفظ عدله وتنزيهه من الظلم والعمل السيّئ، وزعمت انّ وجود الإنسان مخلوق لله وفعله مخلوق لنفس الإنسان فقط، فأخرجت أفعال العباد عن سلطان الله تبارك و تعالى، ونعم ما قال الإمام الكاظم عليه السلام: «مساكين القدرية أرادوا أن يصفوا الله بعدله، فأخرجوه عن سلطانه» وسيوافيك في خاتمة المطاف ما يفيدك في المقام.

٢. المدثر:٣١.

٣. الكافي:١/ ١٨٣، باب معرفة الإمام، الحديث٧.

وبهذه النظرية ــ أي نظرية كون العالم مخلوقاً على النظام السببي و المسببي وانّ فيه فواعل اضطرارية كما أنّ فيه فواعل اختيارية ـ تتناسق الأُمور الثلاثة الماضية[1] وتتوحّد نتائجها، وهذا بخلاف ما إذا قلنا بالنظرية الأُولى فانّها توجب التضاد بين الأُمور الثلاثة المسلمة.

١. لاحظ ص ١١٠ـ١١١.

٣

مضاعفات حصر الخالقية في الله

على ضوء التفسير الأشعري

قد تقدّم انّ المسلمين إلاّ من شذّ تبعاً للذكر الحكيم والبراهين العقلية اتّفقوا على حصر الخالقية في الله سبحانه وعدُّوه من مراتب التوحيد ولا يصحّ الحصر ولا ينسجم مع سائر الأُصول إلاّ إذا فسر على النحو الذي مرّ آنفاً، فالقول بهذا الحصر ـ على ما فسرنا ـ لا ينافي الإيمان بالعلل والأسباب الطولية والنظام السائد على العالم من العلّية والمعلولية، المنتهي إلى الله سبحانه.

غير انّ الإمام الأشعري ومن تبعه أخذوا بظواهر بعض الآيات فأنكروا أصل التأثير حتّى الظلي والتبعي في غيره سبحانه ولم يعترفوا إلاّ بعلة واحدة وهي الله سبحانه، القائم مكان عامة العلل، فجعلوا الظواهر كلّها مخلوقة لله بالمباشرة وبلا توسط سبب وكأنّ من أنكر ذلك التفسير فقد أنكر التوحيد في الخالقية، غير انّ ذلك التفسير مردود من جهات نشير إلى بعضها.

الأُولى: تصريح القرآن بتأثير العلل الطبيعية

إنّ القرآن الكريم يصرح بوضوح كامل بتأثير بعض الأشياء في بعض ويكشف عن نظام سائد على العالم نظاماً عليّاً ومعلولياً، سببياً ومسبباً، ونحن

نذكر في المقام بعض الآيات:

١. ﴿ وَفِي الأَرْضِ قِطَعٌ مُتَجاوِراتٌ وَجَنّاتٌ مِنْ أَعْناب وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوانٍ يُسْقَىٰ بِماءٍ واحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَها عَلىٰ بَعْضٍ فِي الأُكُلِ إِنَّ فِي ذٰلكَ لآياتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ .(١)

وجملة ﴿يُسقَىٰ بِماءٍ واحِدٍ﴾ كاشفة عن دور الماء وأثره في إنبات النباتات ونمو الأشجار، ومع ذلك يفضل بعض الثمار على بعض.

وأوضح دليل على ذلك قوله تعالى في الآيتين التاليتين:

٢. ﴿ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَراتِ رِزْقاً لَكُمْ﴾ .(٢)

٣. ﴿ أَوَ لَمْ يَرَوْا أَنّا نَسُوقُ الماءَ إِلى الأَرْضِ الجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعاً تَأْكُلُ مِنْهُ أَنعامُهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ أَفَلا يُبْصِرُونَ﴾ .(٣)

ففي هاتين الآيتين يصرح الكتاب العزيز ـ بجلاء ـ بتأثير الماء في الزرع، إذ أنّ «الباء» تفيد السببية ـ كما تعلم ـ.

٤. ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ يُزْجِي سَحاباً ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكاماً فَتَرى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلالِهِ وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّماءِ مِنْ جِبالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ فَيُصِيبُ بِهِ من يَشاءُ وَيَصْرِفُهُ عَنْ مَنْ يَشاءُ يَكادُ سَنا بَرْقِهِ يَذْهَبُ بِالأَبْصارِ﴾.(٤)

ففي هذه الآية نرى ـ لو أمعنا النظر ـ كيف بيّن القرآن الكريم المقدّمات الطبيعية لنزول المطر والثلج من السماء من قبل أن يعرفها العلم الحديث ويطّلع عليها بالوسائل التي يستخدمها لدراسة الظواهر الطبيعية واكتشاف عللها ومقدّماتها.

---

١. الرعد:٤.

٢. البقرة:٢٢.

٣. السجدة:٢٧.

٤. النور:٤٣.

فقبل أن يتوصل العلم الحديث إلى معرفة ذلك ـ بزمن طويل ـ سبق القرآن إلى بيان تلك المقدّمات في عبارات هي:

١. يزجي (يحرك) سحاباً.

٢. ثمّ يؤلّف (ويركّب) بينه.

٣. ثمّ يجعله ركاماً (أي كتلة متراكمة متكاثفة).

فينسب هذه المراحل إلى الله تعالى. ثمّ يقول:

٤. فترى الودق (أي المطر) يخرج من خلاله.

٥. يكاد سنابرقه يذهب بالأبصار.

وهكذا يصرح الله سبحانه بتأثير الأسباب والعلل الطبيعية في المرحلتين الأخيرتين، غاية ما هنالك أنّ تأثير هذه العلل والأسباب بإذن الله ومشيئته بحيث إذا لم يشأ هو سبحانه لتعطلت هذه العلل عن التأثير.

٥. **﴿اللهُ الّذِي يُرْسِلُ الرِّياحَ فَتُثِيرُ سَحاباً فَيَبْسُطُهُ فِي السَّماءِ كَيْفَ يَشاءُ وَيَجْعَلُهُ كِسَفاً فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلالِهِ فَإِذا أَصابَ بِهِ مَنْ يَشاءُ مِنْ عِبادِهِ إِذا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ﴾** .[1]

وأيّة جملة أوضح من قوله: **﴿فَتُثِيرُ سَحاباً﴾** أي الرياح، فالرياح في نظر القرآن هي التي تثير السحاب وتسوقه من جانب إلى جانب آخر.

إنّ الإمعان في عبارات هذه الآية يهدينا إلى نظرية القرآن ورأيه الصريح حول «تأثير العلل الطبيعية بإذن الله».

ففي هذه الجمل جاء التصريح:

١. بتأثير الرياح في نزول المطر.

---

١. الروم:٤٨.

٢. وتأثير الرياح في تحريك السحب.

٣. كما جاء التصريح بانتساب انبساط السحب في السماء إلى الله.

٤. وتجمع السحب ـ فيما بعد ـ على شكل قطع متراكمة إلى الله سبحانه.

٥. ثمّ نزول المطر بعد هذه التفاعلات والمقدمات.

فإذا ينسب القرآن هذين الأمرين ـ الثالث والرابع ـ إلى الله وانّه (هو) يبسط السحاب في السماء و(هو) الذي يجعله كسفاً، فإنّما يقصد ـ من وراء ذلك ـ التنبيه إلى مسألة «التوحيد الأفعالي» الذي يعبّر عنه بالتوحيد في الخالقية، وفي الوقت نفسه «لا منافاة بين هذه النسبة والقول بتأثير العلل الطبيعية في بسط السحب وجمعها.

على أنّ الآيات التي تؤكد على دور العلل الطبيعية وتأثيرها المباشر وتعتبر العالم مجموعة من الأسباب للمسببات التي تعمل بإرادة الله وإذنه، وتكون فاعليتها فرعاً من فاعليته سبحانه، أكثر من أن ينقل في المقام، وفيما ذكرنا من الآيات كفاية لمن تدبّر.

الثانية: انتفاء الغاية من إيجاد القدرة في الإنسان

إذا صحّ تقسيم الفاعل إلى فاعل قادر مختار، يتوصّل إلى مقاصده بالمشيئة وإعمال القدرة؛ وفاعل مضطرّ، يقع مصدراً للآثار، من دون إرادة وإعمال القدرة، فالإنسان من مصاديق القسم الأوّل بل من أفضل مصاديقه، فهو يصدر عن فكر ورويّة وميل واشتياق، وعزم وجزم، وإعمال للقدرة التي وهبها الله سبحانه له، وهذا شيء يدركه وجدان كلّ إنسان حرّ التفكير ولا يبطله أي دليل وبرهان حتّى أنّ الشيخ الأشعري استدلّ على كون الإنسان مختاراً في فعله، بالفرق بين الحركتين: الاكتسابية والاضطرارية فقال: فإذا كانت حركة المرتعش من الفالج والمرتعد من

الحمى حركة اضطرارية، وإذا كانت الحركـة الأُخرى بخلاف هذا الوصف لم يكن اضطـراراً، لأنّ الإنسان في ذهـابه ومجيئـه، وإقبالـه وإدباره بخـلاف المرتعش من الفالج والمرتعِد من الحمى، يعلم الإنسان التفرقة بين الحالين من نفسه وغيره علمَ اضطرار لا يجوز معه الشك.(١)

فإذا كان هـذا حال الإنسـان وهذه مـواهبه وعطـاياه، فما هي الغـاية من خلق القدرة في الإنسان التي لا دور لها في الإنشاء والإيجاد، سوى حديث المقارنة، مقارنة القدرة مع الحادثة من دون أن يكون بين قدرة العبد وفعله أي صلة .

إنّ إبعـاد قدرة العبـد عن التأثيـر في مصيـر الإنسان ، يضـادّ وجـدانَ كلّ فاعل، أوّلاً، ويُضفي على تزويد الإنسان بها ، شأن اللغوية ثانياً، ويُعرِّف خالق القـدرةلاعباً ثـالثاً، قـال سبحانـه : ﴿**وَما خَلَقنـا السمـاء والأَرضَ وما بينَهُما لاعِبِين**﴾.(٢)

إنّ التوحيد في الخالقية، من المعارف العليا القرآنية والتي لم يصل إليها حتى الأوحدي من الفلاسفة إلاّ عن طريق التدبّـر في آيات الذكر الحكيم، ومن خالفه من المعتزلة فإنّما خالفه بزعم انّه يخالف عدلَه وتنزيهه سبحانه غير انّ الذي يخالف عـدلـه، ويضـاد تنـزيهه، هـو حصر الخالقيـة بـالمعنى الـذي تبنّـاه أهل الحديث والأشاعرة، فانّه يضاد كـونه حكيماً، عادلاً، نزيهاً عن اللغو واللعب حيث خلق في الإنسان القدرة التي لا دور لها في حياته في عاجله وآجله، وأمّا تفسيره على النهج الذي عـرفت وقد سـار عليه أئمـة أهل البيت فهـو يدعم كـونه سبحـانه حكيماً، عادلاً، نزيهاً من اللغو والعبث.

---

١. اللمع:٧٥.

٢.الأنبياء:١٦.

وكم من عائب قولاً صحيحاً
و آفته من الفهم السقيم

الثالثة: كلّ فاعل مسؤول عن فعله

إنّ العقلاء قاطبة ـ حتى أهل الحديث والأشاعرة ـ يرى الإنسان مسؤولاً عن فعله وعمله، وليس المحسِن والمسيء عندهم سواسية، بل يُثاب الأوّل، ويُعاقب الثاني، كلّ وفقَ عمله، ومدى مسؤوليته، وهذا فرع أن يكون للفاعل دور في فعله، وعمله، ولو أصاب رأسه حجر فأدماه، فيحمّل مسؤولية الإدماء على عاتق الرامي، دون الحجر، وذلك لأنّ له شعوراً وارادة، دون الآخر، وعلى ضوء ذلك يصف الذكر الحكيم بأنّ الإنسانَ مسؤول عن عمله ويقول: ﴿وَقِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْؤولون﴾[1] بل يعد أدوات المعرفة أيضاً، مسؤولة ويقول ﴿إِنَّ السَّمعَ والبصرَ والفُؤادَ كُلُّ أُولئكَ كانَ عَنْهُ مَسْؤولاً﴾[2] ، وذلك لأنّها بيد الإنسان، أداة طيّعة يستخدمها كيف ما شاء.

فإذا كان هذا لسانَ العقل والعقلاء وصريحَ الذكر الحكيم فلو كانت أفعاله وأعماله، مخلوقة لله، على نحو تفقد صلتَها بالإنسان، فما معنى كونه مسؤولاً عن عمل، قام به غيره، أو مجزياً بفعل غيره، وليس لجسمه أو روحه دور، سوى كونه ظرفاً و وعاءً لفعل الغير يخلقه فيه.

إذ كيف يثاب أو يعاقب على ما ليس له فيه شأن؟! وكيف يكون معاقباً وقد جنى غيره وفق قول القائل:

---

١. الصافات:٢٤.

٢. الإسراء:٣٦.

غيري جنى وأنـــــا المعـــــــاقَبُ فيكـم
فكـــأننـــي سبّـــابـــة المتنـــــدم

إنّ هذه التوالي الفاسدة التي يـدركها كلّ إنسان واع ووجدان حرّ دفعت الشيخ الأشعـري، ومن لفّ لفّــه إلى الخروج عن هـذا المأزق بـاختراع «نظـريـة الكسب» حتّى يتخلّصـوا ممّا يترتب على خلق الأعمال من التـوالي الفاسـدة، فإذا قيل لهم: كيف يُثاب المرء أو يُعاقب على عمل لم يوجده هو؟ وكيف يتفق هذا مع ما هو مقرّر في عدالة الله وحكمته في تكليف خلقه؟

أجابوا: انّ العبـاد وإن لم يكونوا خالقين لأعمالهم لكنّهم كـاسبون لها، وهذا الكسب هو مناط التكليف ومدار الثواب والعقاب وبه يتحقّق عدل الله وحكمته فيما شرّع للمكلّفين.

قالـوا: إنّ هنا نصـوصاً تثبت بأنّه لا خـالق إلاّ هو، كقـوله **﴿اللهُ خالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾**[١]، **﴿ هَلْ مِنْ خـالِقٍ غَيْـرُ اللهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمـاءِ وَالأَرْض﴾**[٢] إلى غير ذلك.

وبجانب هذا توجد نصوص، تَنسب أعمال العباد إليهم، وتُعلّق رضوان الله للمحسنين منهم وتعلّق غضبه للمسيئين منهم و يقول: **﴿مَنْ عَمِلَ صالِحاً فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَساءَ فَعَلَيْها﴾**[٣]، **﴿إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَها﴾**[٤] إلى غير ذلك من الآيات.

فحملوا النصـوص الأُولى على الخلق، وحملوا الثانيـة على الكسب جمعاً بين الأدلّة، فإذا قيل ما هـذا الكسب؟ وما يراد به؟ وهل هو أيضاً مـوجود أو معدوم؟

---

١. الرعد:١٦.
٢. فاطر:٣.
٣. الجاثية:١٥.
٤. الإسراء:٧.

فمالوا يميناً ويساراً حتّى يأتوا به تفسيراً معقولاً مع أنّه مضت على النظرية قرون عشرة لكنّها بقيت في محاق الإبهام، بل دخلت أخيراً في مدحرة الإنكار، وهذا هو الذي ندرسه في الفصول المقبلة بعد مقدّمة موجزة.

٤

نظرية الكسب

بين

التفسير، والتكامل، والإبطال

قد تعرفت على أنّ القول بالتوحيد في الخالقية ـ الذي يعبّر عنه اليوم بعموم القدرة والإرادة ـ بالتفسير الذي قام به أهل الحديث والأشاعرة، صار ذا مضاعفات عديدة، أهمها: كون الإنسان مجبوراً لا مختاراً، مسيّراً لا مخيّراً، غير مسؤول عن عمله وفعله، لأنّ الفعل فعل الله لا فعله، وهو خالقه وموجده وليس له دور، سوى كونه وعاءً لفعل الله سبحانه.

كما تعرّفت على أنّ الشيخ الأشعري قد وقف على ما يترتب على تفسيره من النتائج الفاسدة، حاول أن يتخلّص من ذلك المأزق بطرح نظرية الكسب حتّى يكون للإنسان دور في مجال أفعاله وأعماله فصار سهم الخالق هو الإيجاد والإنشاء وسهم الإنسان هو الكسب والاكتساب، والثواب والعقاب على الكسب.

وقد مرّت على النظرية مراحل مختلفة عبر أجيال، وذلك لأنّ باذر الفكرة وغارسها مرّ عليها بإجمال دون أن يفسّرها ويبيّنها، فأخذ روّاد منهج الأشعري بتبيينها وتفسيرها تارة، وتطويرها وإكمالها ثانياً، إلى أن وصلت النوبة إلى العقول

الحرّة، فأنكروهـا وأبطلوها وصرّحـوا بأنّها نظريـة لا تسمن ولا تغني من جوع وانّ المضاعفـات و التوالي الفاسدة بـاقية بحالها، فها نحن نشرح كلّ واحـد من هذه المراحل في فصل خاص حتى تسهل الإحاطة بها.

المرحلة الأُولى

في تبيين النظرية وتفسيرها

يظهر من غير واحد من كُتّاب تاريخ العقائد والمناهج الكلامية انّ الإمام الأشعري لم يكن مبتكراً لنظرية الكسب، بل لها جذور في كلمات من سبق عليه كجهم بن صفوان (المتوفّى ١٢٨هـ) وضرار بن عمرو العيني الذي يعدّ من رجال منتصف القرن الثالث.

قال القاضي عبد الجبار: إنّ جهم بن صفوان ذهب إلى أنّ أفعال العباد لا تتعلّق بنا وقال: إنّما نحن كالظروف لها، حتى أنّ ما خلق فينا كان وإن لم يخلق لم يكن.

وقال ضرار بن عمرو: إنّها متعلّقة بنا ومحتاجة إلينا، ولكن جهة الحاجة إنّما هي الكسب، فقد شارك جهماً في المذهب وزاد عليه في الإحالة.[1]

إنّ الشيخ الأشعري نقل في كتاب «مقالات الإسلاميّين واختلاف المصلّين» انّ ضرار بن عمرو ممّن كان يذهب إلى أنّ العبد كاسب، قال: والذي فارق ضرار بن عمرو به المعتزلة، قوله: إنّ أعمال العباد مخلوقة وانّ فعلاً واحداً لفاعلين أحدهما خَلَقَه وهو الله، والآخر اكتسبه وهو العبد، وانّ الله عزّ وجلّ فاعل لأفعال العباد في

---

١. شرح الأُصول الخمسة: ٣٦٣.

الحقيقة، وهم فاعلون لها في الحقيقة.[1]

وقـد نقل العلاّمـة الحلّي نظريـة الكسب عمّن تقدّم على الشيخ الأشعـري كالنجّار وحفص الفرد.[2]

فسواء أكـانت النظرية للإمـام الأشعري أم لغيره، فقد مرّت عليهـا مراحل أُولاها، مرحلة التبيين والتفسير حتى تخرج عن الإبهام والغموض.

مرحلة التبيين

قد حاول غير واحد من أعيان الأشاعرة، أن يرفع النقاب عن وجه النظرية منهم الغزالي(٤٥٠ـ٥٠٥هـ) من مشـاهير الأشاعـرة في أواخـر القـرن الخامس وأوائل القـرن السادس فقـام بإيضاحهـا بكلام مبسـوط يتلخّص فـي العنـوان التالي:

١. الكسب صدور الفعل من الله، عند حدوث القدرة في العبد

قال: ذهبت المجبرة إلى إنكار قـدرة العبد فلزمها إنكـار ضرورة التفرقة بين حركة الرعدة، والحركة الاختيارية، ولزمها أيضاً استحالة تكاليف الشرع. وذهبت المعتزلة إلى إنكـار تعلّق قدرة الله تعـالى بأفعـال العباد من الحيـوانات والملائكـة والجن والإنس والشيـاطين، وزعمت أنّ جميع مـا يصـدر منهـا، من خلق العبـاد واختراعهم، لا قدرة الله تعالى عليها بنفي ولا إيجاب، فلزمتها شناعتان عظيمتان:

إحداهما: إنكـار ما أطبق عليـه السلف من أنّه لا خـالق إلاّ الله، ولا مخترع سواه.

---

١. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين: ٢٨١.

٢. كشف المراد، الفصل الثالث من الإلهيات: ١٨٩، ط صيدا.

والثانية: نسبة الاختراع والخلق إلى قدرة من لا يعلم ما خلقه، كأعمال النحل والعنكبوت وغيرهما من الحيوانات التي تقوم بأعاجيب الأعمال وغرائبها، ثمّ قال: وإنّما الحقّ إثبات القدرتين على فعل واحد، والقول بمقدور منسوب إلى قادرين، فلا يبقى إلاّ استبعاد توارد القدرتين على فعل واحد. وهذا إنّما يبعد إذا كان تعلّق القدرتين على وجه واحد، فإن اختلفت القدرتان، واختلف وجه تعلّقهما فتوارد التعلّقين على شيء واحد غير محال، كما نبيّنه.

ثمّ إنّه حاول بيان تغاير الجهتين، وحاصل ما أفاد هو: إنّ الجهة الموجودة في تعلّق قدرته سبحانه على الفعل غير الجهة الموجودة في تعلّق قدرة العبد. والجهة في الأُولى جهة إيجادية تكون نتيجتُها وقوعَ الفعل في الخارج، وحصوله في العين. والجهة في القدرة الثانية جهة أُخرى، وهي صدور الفعل من الله سبحانه عند حدوث القدرة في العبد.

فلأجل ذلك تُسمّى الأُولى خالقاً ومخترعاً، دون الثانية، فاستعير لهذا النمط من النسبة اسم الكسب تيمّناً بكتاب الله تعالى.

هذا توضيح مرامه وإليك نصّ عبارته: لما كانت القدرة (قدرة العبد) والمقدور جميعاً بقدرة الله تعالى: سُمّي خالقاً و مخترعاً، ولمّا لم يكن المقدور بقدرة العبد و إن كان معه، فلم يسمّ خالقاً ولا مخترعاً.[1]

ثمّ اعترض على نفسه بما هذا حاصله: كيف تصحّ تسمية القدرة المخلوقة في العبد قدرة، إذا لم يكن لها تعلّق بالمقدور، فإنّ تعلق القدرة بالمقدور ليس إلاّ من جهة التأثير والإيجاد ــ وحصول المقدور بها ـ و أجاب عنه: بأنّ التعلّق ليس مقصوراً على الوقوع بها، بل هناك تعلّق آخر غير الوقوع، نظير تعلّق الإرادة بالمراد،

١. الاقتصاد في الاعتقاد: ٩٢.

والعلم با لمعلوم، فإنّهما يتعلّقان بمتعلّقهما بتعلّق، غير الـوقـوع ضرورة أنّ العلم ليس علّة للمعلوم، فإذاً لابدّ من إثبات أمر آخر من التعلّق سوى الوقوع.[1]

وقـد قام التفتـازاني بتفسير الجهتين في شرح مقـاصده وقـال: لمّا بطل الجبر المحض بـالضرورة، وكون العبـد خـالقاً لأفعـالـه بـالدليل، وجب الاقتصـاد في الاعتقاد، وهو انّها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعاً وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلّق يعبّـر عنه بـالاكتساب وليس من ضرورة، تعلّق القدرة بـا لمقدور أن يكون على وجه الاختراع.[2]

يلاحظ عليه: أنّ الغزالي لم يأت في تفسير نظرية الكسب بأمـر جديد ولم يزد التفتازاني شيئاً على بيانه، وحاصله يتلخّص في كلمتين:

١. إنّ دور قدرة العبد ليس إلاّ دور المقارنـة، فعند حدوث القدرة في العبد يقوم سبحانه بخلق الفعل.

٢. إنّ للتعلّق أنواعـاً ولا تنحصر في الإيجاد والوجود، والإيقاع والـوقوع، بل هناك جهة أُخرى يُعبّر عنها بالكسب ـ فالعبد مصدر لهذه الجهة، وبذلك يسمّى كاسباً ـ.

ومع هذا التطـويل فالإشكال بـاق بحالـه، فإنّ وقوع الفعل مقارنـاً لقدرة العبد، لا يُصحّح نسبة الفعل إلى العبد، ولا تحمّل مسؤوليته، فإنّ نسبة المقارن إلى المقارن كنسبة تكلم الإنسان إلى نزول المطر في الصحراء، فإذا لم يكن لقدرة العبد تأثير في وقوع الفعل، كيف يصحّ في منطق العقل التفكيك بين الحركة الاختيارية، والحركة الاضطرارية؟ والغزالي بكلامـه هذا نقض ما ذكره في صدر البحث حيث

---

١. الاقتصاد: ٩٢ـ٩٣.

٢. شرح المقاصد:١٢٧.

ردّ على المجبّرة بوجدان الفرق بين الحركتين، وهذا الفرق لا يتعقّل إلاّ في ظل تأثير قدرة العبد على الوقوع والوجود.

وأضعف من ذلك تنزيل تعلّق قدرة العبد بتعلّق العلم على المعلوم، مع أنّ واقعية العلم وماهيته هي الكشف التابع للمكشوف، فلا يصحّ أن يكون مؤثّراً في المعلوم وموجداً له، ولكن واقعية القدرة والسلطة، واقعية الإفاضة والإيجاد، فلا يتصوّر خلعها عن التأثير مع فرضه قدرة كاملة وبصورة علّة تامّة.

٢. الكسب: توجه قدرة العبد صوب الفعل عند صدوره من الله

قام التفتازاني(٧١٢ـ٧٩٢هـ) في «شرح العقائد النسفية» بتفسير الكسب بالوجه التالي وهو: انّ صرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل كسب، وإيجاد الله تعالى الفعلَ عقيب ذلك خلق. والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين، لكن بجهتين مختلفتين. فالفعل مقدور الله تعالى بجهة الإيجاد، ومقدور العبد بجهة الكسب، وهذا القدر من المعنى ضروري وإن لم نقدر على أزيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وإيجاده، مع ما فيه للعبد من القدرة والاختيار.[1]

ويقرب من ذلك ما في متن المواقف للعضدي وشرحه للشريف الجرجاني قالا: وأمّا التكليف والتأديب والبعثة والدعوة فانّها قد تكون دواعي للعبد، إلى الفعل واختياره، فيخلق الله الفعل عقيبها عادة وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الدواعي يصير الفعل طاعة إذا وافق ما دعاه الشرع إليه ومعصية إذا خالفه ويصير علامة للثواب والعقاب.[2]

---

١. شرح العقائد النسفية: ١١٧.

٢. شرح المواقف:٨/ ١٥٥.

ويرد على ما ذكروه انّ العزم والإرادة والاختيار من الأُمور الوجودية الممكنة فمن خالقها أهو الله سبحانه، أم العبد؟ وعلى الأوّل يلزم الجبر وعلى الثاني ينتقض القاعدة، أعني :التوحيد في الخالقية.

ثمّ إنّ نظرية الكسب بلغت من الإبهام إلى حد أنّ القمة من مشايخ الأشاعرة كالتفتازاني يعترف بعجزه عن تفسيرها حيث قال: «وإن لم نقدر على أزيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة...».

إلى هنا تمت المرحلة الأُولى من المراحل[1] التي مرّت على نظرية الكسب، وهنا من سلك مسلك العلمين: الغزالي والتفتازاني في تفسير النظرية، أعرضنا عن نقله روماً للاختصار، وحان وقت الانتقال إلى المرحلة الثانية، أعني: مرحلة التطوير والتكامل.

١. ولا يفوتنّك انّ هذه المراحل الثلاث لم تتكون حسب التسلسل الزمني بل تكوّنت عبر قرون لا تأبى أن تكون بعضها في عرض الآخر.

المرحلة الثانية

مرحلة التطوير والتكامل

قد يرى الباحث في كلمات الأشاعرة في هذه المرحلة معاني و مفاهيم جديدة حول نظريـة الكسب على وجه يخرجها عن الإبهام الذي كـان يصحب النظرية في المرحلة الأُولى، حتى كانت النظرية موصوفة باللغز كما في قول القائل:

مـــمّا يقـــال ولا حقيقـــــة عنـــده
معقـــولــــة تدنـــو إلـــى الأفهـــام
الكسب عنــــد الأشعـــري والحـــال
عنــــد البهشمي وطفـــرة النظـــام[1]

فعدّ الشـاعرُ نظريةَ الكسب في إحـاطة الإبهام بها في عداد نظرية «الحال» عنـد أبي هاشم و «الطفـرة» عند النظـام. وهـذا دليل على قصور النظـرية وعـدم كفايتها لحلّ العقدة، وهناك كلام متين للقاضي عبد الجبار نأتي بنصه:

قال: إنّ فساد المذهب قد يكون بأحد طريقين:

أحدهما: بأن يُبيّن فساده بالدلالة.

والثاني: بأن يُبيّن أنّـه غير معقـول في نفسه، وإذا ثبت أنّـه غير معقـول في

---

١. القضاء والقدر لعبد الكريم الخطيب: ١٨٥

نفسه، كفيت نفسَك مؤونة الكـلام عليه، لأنّ الكلام على ما لا يعقل لا يمكن... والذي يبيّن لك صحّـة ما نقولـه أنّه لو كـان معقولاً لكان يجب أن يعقلـه مخالفو المجبّرة في ذلك، من الزيدية والمعتزلـة والخوارج والإمامية. فإنّ دواعيهم متوافرة، وحـرصهم شـديـد في البحث عن هـذا المعنى، فلمّا لم يوجـد في واحـد من هـذه الطـوائف ـ على اختـلاف مذاهبهم، وتنـائي ديـارهم، وتباعـد أوطانهم، وطـول مجادلتهم في هذه المسألة ـ من ادّعى أنّه عقل هذا المعنى أو ظنّه أو توهّمه، دلّ على أنّ ذلك ممّا لا يمكن اعتقاده والإخبار عنه ألبتة.

وأحد ما يدلّ على أنّ الكسب غير معقول، هو أنّه لو كان معقولاً لوجب ـ كمـا عقله أهل اللغـة وعبروا عنـه ـ أن يعقلـه غيرهم من أربـاب اللغات، وأن يضعوا لـه عبارة تُنبئ عن معنـاه. فلمّا لم يـوجد شيء من اللغـات ما يفيـد هذه الفائدة، دلّ على أنّه غير معقول.[1]

قال الشيخ المفيد:

ثـلاثـة أشيـاء لا تُعقل، وقـد اجتهــد المتكلّمـون في تحصيل معـانيهـا من معتقديها بكلّ حيلة فلم يظفروا منهم إلاّ بعبارات يتناقض المعنى فيها على مفهوم الكلام:

١. اتحاد النصرانية.

٢. كسب النجارية.

٣. أحوال البهشمية.

إلى أن قال: ومن ارتاب فيما ذكرناه في هذا الباب فليتوصل إلى إيراد معنى ـ في واحـد منها ـ معقـول، والفرق [كـذا] بينهـا في التناقض والفسـاد، ليعلم أنّ

١. شرح الأُصول الخمسة للقاضي عبد الجبار: ٣٦٤ـ٣٦٦.

خلاف ما حكمنا به هو الصواب! وهيهات.[١]

ولأجل وجود هذا النقص الواضح حول النظرية حاول بعض روّاد الأشاعرة الذين قامت بهم خيمة هذا المنهج وأشادوا بنيانه، ورفعوا قوائمه، ان يُفسّر النظرية مزيجة بشيء من التطوير والإكمال حتّى يخرج عن عداد الأحوال لأبي هاشم أو الطفرة للنظام، واذكر منهم الأقطاب الثلاثة:

١. أبو بكر محمد الطيب القاضي المعروف بابن الباقلاني (المتوفّى ٤٠٣هـ)

إنّ القاضي الباقلاني من أئمّة الأشاعرة، فقد بذل وسعه في دعم المنهج الأشعري والذب عنه بحماس ولولا القاضي و بعض أترابه، كابن فورك الاصفهاني (المتوفّى ٤٠٦هـ) لما كان للمنهج الأشعري نصيب من السعة والشمول، وقد اعتنقه ـ إلى يومنا هذا ـ عامّة أهل السنّة ـ غير أهل الحديث ـ.

وقد أضفى القاضي على نظرية الكسب مفهوماً جديداً، صحّ أن يعبر عنه بالتطوير، وقال ما هذا حاصله:

الدليل قد قام على أنّ القدرة الحادثة لا تصلح للإيجاد، لكن ليست الأفعال أو وجوهها واعتباراتها تقتصر على وجهة الحدوث فقط، بل هاهنا وجوه أُخرى هي وراء الحدوث.

ثمّ ذكر عدّة من الجهات والاعتبارات وقال: إنّ الإنسان يفرّق فرقاً ضرورياً بين قولنا: أوجد، وبين قولنا: صلى وصام وقعد وقام. وكما لا يجوز أن تضاف إلى الباري تعالى جهة ما يضاف إلى العبد، فكذلك لا يجوز أن تضاف إلى العبد، جهة

١. حكايات الشيخ المفيد برواية الشريف المرتضى لاحظ مجلة «تراثنا» العدد٣، من السنة الرابعة، ١١٨.

ما يضاف إلى الباري تعالى.

فأثبت القاضي تأثيراً للقدرة الحادثة،وأثرها هو الحالة الخاصة، وهو جهة من جهات الفعل، حصلت نتيجة تعلّق القدرة الحادثة بالفعل، وتلك الجهة هي المتعيّنة لأن تكون مقابلة بالثواب والعقاب، فإنّ الوجود من حيث هو وجود لا يُستحق عليه ثواب وعقاب، خصوصاً على أصل المعتزلة، فإنّ جهة الحسن والقبح هي التي تقابل بالجزاء، والحسن والقبح صفتان ذاتيتان وراء الوجود، فالوجود من حيث هو وجود ليس بحسن ولا قبيح.

قال: فإذا جاز لكم إثبات صفتين هما حالتان، جاز لي إثبات حالة هي متعلّق القدرة الحادثة، ومن قال هي حالة مجهولة، فبيّنا بقدر الإمكان جهتها، وعرفنا أي شيء هي، ومثلناها كيف هي.[1]

وحاصل كلامه ـ مع ما قمنا بتلخيصه ـ: هو أنّ للقدرة الحادثة تأثيراً في حدوث العناوين والخصوصيات التي هي ملاك الثواب والعقاب، وهذه العناوين وليدة قدرة العبد، حادثة بها، وإن كان وجود الفعل حادثاً بقدرته سبحانه.

فوجود الفعل مخلوق لله سبحانه، لكن تعنونه بعنوان الصوم والصلاة والأكل والشرب راجع إلى العبد والقدرة الحادثة فيه.

يلاحظ عليه: أنّ هذه العناوين والجهات التي صارت ملاكاً للطاعة والعصيان لا تخلو من صورتين: إمّا أن تكون من الأُمور الوجودية وعندئذٍ تكون مخلوقة لله سبحانه حسب الأصل المسلم.

وإمّا أن تكون من الأُمور العدمية فعندئذٍ لا تكون للكسب واقعية خارجية، بل يكون أمراً ذهنياً غنياً عن الإيجاد والقدرة. ومثل ذلك كيف يكون ملاكاً للثواب

---

١. الملل والنحل:١/ ٩٧ـ ٩٨.

والعقاب؟

وباختصار: إنّ واقعية الكسب إمّا واقعية خارجية موصوفة بالوجود فحينئذٍ يكون مخلوقاً لله سبحانه، ولا يكون للعبد نصيب في الفعل، أو لا تكون له تلك الواقعية بل يكون أمراً وهمياً ذهنياً، فحينئذٍ لا يكون العبد مصدراً لشيء حتّى يثاب عليه أو يعاقب.

٢. كمال الدين بن همام (٧٨٩ـ٨٦١هـ)

إنّ كمال الدين محمد بن همام الدين مؤلّف كتاب «المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة»[١] تخلّص من المأزق بالقول بتخصيص ما دلّ على حصر الخالقية بالله، بعزم العبد وقصده، فكلّ شيء مخلوق لله سبحانه وهو خالقه إلاّ عزم العبد على الطاعة والعصيان فالخالق هو العبد، وإليك نصّه في ذلك المجال:

فإن قيل: لا شكّ انّه تعالى خلق للعبد قدرة على الأفعال، ولذا يدرك تفرقة ضرورية بين الحركة المقدورة وغيرها.

قلنا: إنّ براهين وجوب استناد كلّ الحوادث، إلى القدرة القديمة بالإيجاد، إنّما تلجئ إلى القول بتعلّق القدرة بالفعل بلا تأثير، لو لم تكن عمومات تحتمل التخصيص. فأمّا إذا وجد ما يوجب التخصيص فلا. لكن الأمر كذلك. وذلك المخصّص أمر عقلي، هو أنّ إرادة العموم فيها يستلزم الجبر المحض، المستلزم لضياع التكليف وبطلان الأمر والنهي.

ثمّ أوضح ذلك بقوله: لو عرّف الله تعالى العبد العاقل أفعالَ الخير والشر، ثمّ خلق له قدرة أمكنه بها من الفعل والترك، ثمّ كلّفه بالإتيان بالخير ووعده عليه.

١. طبع في القاهرة مع شرح كمال الدين الشريف

وترك الشر وأوعده عليه، بناء على ذلك الإقدار لم يوجب ذلك نقصاً في الإلوهية. إذ غاية ما فيه أنّه أقدره على بعض مقدوراته لحكمة صحّة التكليف واتجاه الأمر والنهي. غير أنّ السمع ورد بها يقتضي نسبة الكلّ إليه تعالى بالإيجاد وقطعها عن العباد. فلنفي الجبر المحض وصحّة التكليف وجب التخصيص، وهو لا يتوقّف على نسبة جميع أفعال العباد إليهم بالإيجاد، بل يكفي لنفيه أن يقال:

جميع ما يتوقف عليه أفعال الجوارح من الحركات، وكذا التروك التي هي أفعال النفس من الميل والداعية التي تدعو والاختيار، بخلق الله تعالى، لا تأثير لقدرة العبد فيه. وإنّما محلّ قدرته، عزمه عقيب خلق الله تعالى هذه الأُمور في باطنه عزماً مصمّماً بلا تردّد، فإذا أوجد العبد ذلك العزم، خلق الله تعالى له الفعل. فيكون منسوباً إليه تعالى من حيث هو حركة، وإلى العبد من حيث هو زنى ونحوه. فعن ذلك العزم الكائن بقدرة العبد المخلوقة لله تعالى، صحّ تكليفه وثوابه وعقابه. وكفى في التخصيص تصحيح التكليف هذا الأمر الواحد. أعني: العزم المصمّم. وما سواه ممّا لا يحصى من الأفعال الجزئية والتروك كلّها مخلوقة لله تعالى ومتأثّرة عن قدرته ابتداءً بلا واسطة القدرة الحادثة.[١]

يلاحظ عليه: أنّ المجيب تصوّر أنّ القول بانحصار الخلق بالله سبحانه يستند إلى دليل سمعي قابل للتخصيص كسائر عمومات الكتاب والسنّة في الأحكام الشرعية والسنن. ولكن القول به يستند إلى برهان عقلي غير قابل للتخصيص، وهو أنّ الممكن في ذاته وفعله قائم بالله سبحانه، متدلٍّ به، وليس يملك لنفسه ذاتاً ولا فعلاً. ولا فرق في ذلك بين الأفعال الخارجية والأفعال القلبية، أعني: العزم والجزم فالكلّ ممكن، والممكن يحتاج إلى واجب في وجوده

١. شرح العقائد الطحاوية: ١٢٢ـ ١٢٦، نقلاً عن المسايرة

وتحقّقه، فينتج أنّ العزم والجزم في وجوده وتحقّقه محتاج إلى الواجب ومعلول لوجوده.

نعم، لو كان صاحب المسايرة وأساتذته وتلامذته ممّن يفرقون بين الخلقين: خلق على وجه الاستقلال وخلق على النحو التبعي لما صعب عليهم المقام.

٣. ابن الخطيب «قدرة الله مانعة عن قدرة العبد»

إنّ لسان الدين ابن الخطيب يرى أنّ الكسب فعل يخلقه الله في العبد، كما يخلق القدرة والإرادة والعلم فيضاف الفعل إلى الله خلقاً لأنّه خالقه، وإلى العبد كسباً لأنّه محله الذي قام به ـ إلى أن قال: ـ إنّ الطاعة والمعصية للعبد من حيث الكسب، ولا طاعة ولا معصية من حيث الخلق، والخلق لا يصحّ أن يضاف إلى العبد، لأنّه إيجاد من عدم والفعل موجود بالقدرة القديمة لعموم تعلّق القدرة الحادثة بها.

فالقدرة الحادثة تتعلق ولا تؤثّر و هي ـ القدرة الحادثة ـ تصلح للتأثير لولا المانع و هو وجود القدرة القديمة، لأنّهما إذا تواردتا لم يكن للقدرة الحادثة تأثير.[1]

وحاصل هذه النظرية: أنّ لقدرة العبد شأناً في التأثير لولا المانع، ولكن وجود القدرة القديمة مانع عن تأثير قدرة العبد الحادثة، ولولا سبق القدرة القديمة لكان المجال للقدرة الحادثة مفتوحاً.

يلاحظ عليه:

أوّلا: إذا كان دور الإنسان في مجال أفعاله دور الظرف والمحل، فلا معنى

---

١. القضاء والقدر: ١٨٧ نقلاً عن كتاب الفلسفة والأخلاق، للسان الدين ابن الخطيب: ٥٥. ولا يخفى ما في كلامه من أنّ الكسب فعل يخلقه الله في العبد، إذ على هذا لم يبق أي دور للعبد.

لإلقاء المسؤولية في الشرائع السماوية والأنظمة البشرية على عاتقه، لأنّ مكان الفعل لا يكون مسؤولاً عن الفعل المحقّق فيه، وقد صرح صاحب النظرية بكون الإنسان محلاً لإعمال قدرته سبحانه.

ثانياً: أنّ ما جاء في هذا البيان يغاير ما عليه الأشعري وأتباعه، فإنّهم لا يقيمون لقدرة الإنسان وزناً ولا قيمة، ولكن ابن الخطيب يعتقد بكونها قابلة للتأثير لولا سبق المانع وهو القدرة القديمة، ومع ذلك ليس بتام.

وذلك لأنّ فرض المانعية لإحدى القدرتين بالنسبة إلى الأُخرى إنّما يتم لو قلنا بأنّه سبحانه هو الفاعل المباشر لكلّ ما ظهر على صفحة الوجود الإمكاني، فعند ذاك يصحّ جميع ما تصوّر من أنّ قدرة الإنسان مغلوبة لقدرة الخالق، ولكنّه لم يثبت ، بل الثابت خلافه، وأنّ النظام الإمكاني نظام مؤلف من أسباب ومسببات، وكلّ مسبب يستمد ـ بإذنه سبحانه ـ عمّا تقدّمه من السبب تقدّماً زمانياً أو تقدّماً رتبياً وكمالياً.

وعلى ذاك الأصل يسقط حديث مانعية إحدى القدرتين، بل تُصبح قدرة العبد بالنسبة إلى قدرته تعالى، مجلى لإرادته ومظهراً لمشيئته، كيف وقد تعلّقت مشيئته بصدور فعل كلّ فاعل عن مبادئه التي أفاضها عليه، حتّى تكون النار مبدأً للحرارة عن إجبار واضطرار، والإنسان مصدراً لأفعاله عن قدرة واختيار، فلو قام كلّ بفعله فقد قام في الجهة الموافقة لإرادة الله لا المضادّة والمخالفة، فقيام هؤلاء أشبه بقيام الجنود بأمر آمرهم: ﴿وَللهِ جُنُودُ السَّمٰواتِ وَالأَرْضِ وَكانَ اللهُ عَلِيماً حَكِيماً﴾ [1]، ﴿وَما يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلاّ هُوَ﴾. [2]

ثالثاً: أنّ هذه المحاولات والتمحّلات ناشئة عن تصوير القدرتين في عرض

١. الفتح:٤.

٢. المدثر:٣١.

واحد، فلأجل ذلك يتصوّر تـارة كون قدرته سبحانه مـانعاً عن تأثير قدرة العبد، وأُخرى بأنّـه لو تعلّقت قدرة العبد على مـا تعلّقت به قدرته، يلـزم توارد القدرتين على مقدور واحد.

ولكن الحقّ كون فعل العبد مقدوراً ومتعلّقاً بهما، ولا يلزم من ذلك أيّ واحد من المحذوريـن، لا محذور التزاحم والتمانع، ولا محذور اجتماع القـدرتين التامتين على مقدور واحد، وذلك لأنّ قدرة العبد في طول قـدرة الله سبحانه، فالله سبحانه بقـدرته الـواسعـة أوجـد العبد وأودع في كيـانـه القـدرة، وأعطاه الإرادة والحريـة والاختيار، فلـو اختار أحـد الجانبين فقد أوجده بقـدرة مكتسبة من الله سبحـانه، واختيار نابع عـن ذاته، وحريّة هي نفس واقعيته وشخصيتـه، فالفعل منتسب إلى الله لكون العبـد مع قدرتـه و إرادته، وما يحفّ بـه من الخصوصيـات، قائم بـذاته سبحانـه، متدلّية بها، كما أنّـه منتسب إلى الإنسان لكونه بـاختياره الذاتي وحـريته النابعـة من نفسه، اختار أحـد الجانبين وصرف قدرته المكتسبة في تحقّقـه، كما قال سبحانه: ﴿وَمَـا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْـتَ وَلَٰكِنَّ اللهَ رَمَىٰ﴾[1]، ﴿وَمَـا تَشَاءُونَ إِلاّ أَنْ يَشَـاءَ اللهُ﴾.[2]

فنفى عنه الرمي بعد إثباته له، وأثبت له المشيئة في ظل المشيئة الإلهية.

وما جاء في هذه الآيـات من المعارف الإلهية لا يصل إليها إلاّ المتأمّل في آي الذكر الحكيم، ومـا نشر عن أئمّة أهل البيتعليهم السلام حولها، وعليه «فالفعل فعل الله وهو فعلنا».[3]

---

١. الأنفال:١٧.

٢. الإنسان:٣٠.

٣. شرح المنظومة للسبزواري: ص ١٧٥ اقتباس من قوله فيها:

لكن كما الوجود منسوب لنا   والفعل فعل الله وهو فعلنا

المرحلة الثالثة

مرحلة

الإنكار والإبطال

قد تعرّفت على المرحلتين المتقدّمتين اللتين مرّتا على نظرية الكسب وهي فيهما بين التبيين والتطوير ـ ولكن مشايخ الأشاعرة ـ عفا الله عنّا وعنهم ـ و إن بذلوا جهودهم الحثيثة لإيضاحها وتطويرها، ولكنّهم لم يأتوا بشيء يسمن ويغني من جوع، أو يروي الغليل ــ وكان الأمر على هذه الحالة إلى أن بعث الله رجالاً أبطالاً أدركوا خطورة الموقف، وجفاف النظرية ومضاعفاتها السيّئة، فنفضوا غبار التقليد عن عقولهم، وتفكّراتهم، ونظروا إلى الموضوع نظر متحرّر عن كلّ رأي مسبق، فجعلوا لقدرة الإنسان نصيباً في أفعاله وأعماله، منهم:

١. إمام الحرمين الجويني (المتوفّى ٤٧٨ هـ) نسبة الفعل إلى قدرة العبد حقيقة

إنّ أبا المعالي المعروف بإمام الحرمين، ذهب إلى أنّ لقدرة العباد تأثيراً في أفعالهم، وأنّ قدرتهم ستنتهي إلى قدرة الله سبحانه وإقداره، وأنّ عالم الكون مجموعه من الأسباب والمسبّبات، وكلّ مسبّب يستمد من سببه المقدّم عليه، وفي الوقت نفسه، ذاك السبب يستمد من آخر، إلى أن يصل إلى الله سبحانه. وإليك نص عبارته:

إنّ نفي هذه القدرة والاستطاعة ممّا يأباه العقل والحس، وأمّا إثبات قدرة لا أثر لها بوجه، فهو كنفي القدرة أصلاً. وأمّا إثبات تأثير في حالة لا يفعل، فهو كنفي التأثير، فلابدّ إذاً من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة لا على وجه الإحداث والخلق، فإنّ الخلق يشعر باستقلال إيجاده من العدم، والإنسان كما يحسُّ من نفسه الاقتدار، يحسّ من نفسه أيضاً عدم الاستقلال. فالفعل يستند وجوده إلى القدرة، والقدرة يستند وجودها إلى سبب آخر تكون نسبة القدرة إلى ذلك السبب، كنسبة الفعل إلى القدرة، وكذلك يستند سبب إلى سبب آخر حتّى ينتهي إلى مسبب الأسباب، وهو الخالق للأسباب، ومسبباتها ـ المستغني على الإطلاق ـ فإنّ كلّ سبب مهما استغنى من وجه، محتاج من وجه، والباري تعالى هو الغني المطلق الذي لا حاجة له ولا فقر.[1]

قال الشهرستاني بعد ما نقل كلامه هذا: وهذا الرأي إنّما أخذه من الحكماء الإلهيّين، وأبرزه في معرض الكلام. وليس تختص نسبة السبب إلى المسبّب ـ على أصله ـ بالفعل والقدرة (قدرة الإنسان) بل كلّ ما يوجد من الحوادث فذلك حكمة، وحينئذٍ يلزم القول بالطبع وتأثير الأجسام في الأجسام إيجاداً، وتأثير الطبائع في الطبائع إحداثاً، وليس ذلك مذهب الإسلاميّين، كيف، ورأي المحقّقين من العلماء أنّ الجسم لا يؤثر في الجسم.[2]

هذا هو ما علّقه الشهرستاني على كلام إمام الحرمين وآخذه عليه، وهو غير صحيح. فإنّ المراد من العلّية الطبيعية بين الأجسام والمظاهر المادية، ليس هو الإيجاد والإحداث من كتم العدم، بل المراد هو تفاعل الأجسام والطبائع، بعضها

---

١. الملل والنحل: ١/ ٩٨ـ٩٩.

٢. المصدر نفسه.

مع بعض بإذنه سبحانه، كانقلاب الماء إلى البخار، والمواد الأرضية إلى الأزهار والأشجار، وغير ذلك ممّا كشف عنه الحسّ والعلم.

وأمّا الصور الطارئة على الطبائع عند التفاعل والانقلاب كصور الزَّهْر والشجر، فليست مستندة إلى نفس الطبائع، بل الطبائع معدات وممهدات لنزول هذه الصور من علل عليا، كشف عنها الذكر الحكيم عندما صرح بأنّ لعالم الكون مدبرات يدبرونه بإذنه سبحانه، قال: ﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْراً﴾.[١]

إنّ كون العبد فاعلاً لفعله، وعالم الطبائع مؤثراً في آثاره فإنّما هو بمعنى كونهما «ما به الوجود» لا «ما منه الوجود»، وكم من فرق بين التعبيرين. فمن اعترف بالتأثير فقد اعترف بالمعنى الأوّل والسببية الناقصة، لا بالمعنى الثاني، أعني إفاضة الوجود، والخلق بالمعنى القائم بالله سبحانه، فإنّ الخلق فيض يُبتدئ منه سبحانه، ويجري في القوابل والقوالب فيتجلّى في كلّ مورد بصورة وشكل، والإنسان بما أنّه مجبول على الاختيار، يصرف باختياره ما أُفيض عليه في مكان دون مكان و في صورة دون صورة. نعم ليس لغيره من الطبائع إلاّ طريق واحد وتجلٍّ فارد.

وأظن أنّ الشهرستاني لو وقف على الفرق بين الفاعلين، لما اعترض على كلام إمام الحرمين ـ بأنّه ليس من مذهب الإسلاميين ـ نعم هو ليس من مذاهب الحنابلة والأشاعرة، وأمّا العدلية بعامة طوائفها فهم قائلون بذلك، وقد عرفت قضاء القرآن والعقل في ذاك المجال.

---

١. النازعات:٥

٢. أحمد بن تيمية(٦٦٢ـ٧٢٨هـ) يعترف بتأثر قدرة العبد

إنّ أحمد بن تيمية من دعاة السلفية في القرن الثامن، وهو الذي أحيا مذهب السلف، بعد اندراسه، ودعا إليه بحماس وخالف الرأي العام في مسائل عديدة في العقائد والفقه، وأخذ برأي أهل الحديث في عامّة الموارد، حتّى في إجلاسه سبحانه فوق عرشه، ووصفه بأنّ له أطيطاً كأطيط الرحل، إلاّ أنّه خالفهم في تأثير العلل الطبيعية وقدرة العبد واستطاعته، وأنّما عدل عن آرائهم في هذا الموضوع وأخذ برأي العدلية من الإمامية والمعتزلة لأجل قوة البراهين التي أقامها العلاّمة الحلي رداً على قول الأشاعرة بأنّه لا دور للعبد في أفعاله، وذلك لأنّ مقالة مثل هذه تستلزم أشياء شنيعة.

فلم يجد ابن تيمية محيصاً إلاّ العدول عن رأي أهل الحديث والانسلاك في صفوف العدلية، وممّا يقضى به العجب انّه نسب مختاره إلى جمهور أهل السنّة المثبتين للقدر، وكأنّ الإمام أحمد أو الإمام الأشعري ليسا من أئمة أهل السنّة.

وعلى كلّ تقدير، فهذا نصّ كلامه:

إنّ جمهور أهل السنّة المثبتين للقدر، لا يقولون بما ذكره، بل جمهورهم يقولون بأنّ العبد فاعل حقيقة، وأنّ له قدرة حقيقية واستطاعة حقيقية، وهم لا ينكرون تأثير الأسباب الطبيعية بل يقرّون بما دلّ عليه العقل من أنّ الله تعالى يخلق السحاب بالرياح، ويُنزّل الماء بالسحاب ويُنبِت النباتَ بالماء، ولا يقولون بأنّ قوى الطبائع الموجودة في المخلوقات لا تأثير لها، بل يقرون أنّ لها تأثيراً لفظاً ومعنى.

ولكن هذا القول الذي حكاه هو (العلاّمة الحلّي) قول بعض المثبتة للقدر كالأشعري ومن وافقه من الفقهاء من أصحاب مالك والشافعي وأحمد، حيث لا

يثبتون في المخلوقات قوى الطبائع ويقولون: إنّ الله فعل عندها لا بها، ويقولون: إنّ قدرة العبد لا تأثير لها في الفعل، وأبلغ من ذلك قول الأشعري بأنّ الله فاعل فعل العبد، وأنّ عمل العبد ليس فعلاً للعبد، بل كسب له، وإنّما هو فعل الله، وجمهور الناس من أهل السنّة من جميع الطوائف على خلاف ذلك، وأنّ العبد فاعل لفعله حقيقة.[1]

أقول: إنّ الإمام في العقائد لدى أهل السنّة، هو الإمام أحمد، وبعده الإمام الأشعري، والمفروض أنّهم لا يقولون بتأثير قدرة العبد في فعله، ومعه: كيف يمكن أن ينسب إلى أهل السنّة غيره؟!

والحقّ أنّ ابن تيمية من رماة القول على عواهنه فيقضي ويبرم وينقض من دون أن يصدر من مصدر صحيح.

والعجب انّه ينسب إلى أهل السنّة بأنّهم لا ينكرون تأثير الأسباب الطبيعية!!

كيف يقول ذلك والأزهر والأزهريون يردّدون في ألسنتهم قول القائل:

ومن يقل بالطبع أو بالعلة
فذاك كفر عند أهل الملة

٣. نظرية الشعراني (٩١١ـ٩٧٣هـ) وتأثير قدرة العبد في فعله

إنّ الشيخ الشعراني مؤلف كتاب «اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر» من أقطاب الحديث والكلام والتصوف، فقد أدرك بصفاء ذهنه انّ الاعتقاد بالكسب لا يتفارق الجبر قدر شعرة، فحاول أن يعالج المسألة من طريق

١. منهاج السنة: ١/ ٢٦٦.

الكشف فقال:

اعلم يا أخي أنّ هذه المسألة من أدقّ مسائل الأُصول وأغمضها، ولا يُزيل إشكالها إلاّ الكشف الصوفي، أمّا أرباب العقول من الفِرَق فهم تائهون في إدراكها، وآراؤهم فيها مضطربة. إذ كان أبو الحسن الأشعري يقول: ليس للقدرة الحادثة (قدرة العبد) أثر، وإنّما تعلّقها بالمقدور مثل تعلّق العلم بالمعلوم في عدم التأثير.

وقد أُعترض عليه بأنّ القدرة الحادثة إذا لم يكن لها أثر فوجودها وعدمها سواء، فإنّ قدرة لا يقع بها المقدور، بمثابة العجز. ولقوة هذا الاعتراض لجأ أصحاب الأشعري إلى القول بالجبر. وقال آخرون إنّ لها تأثيراً ما، وهو اختيار الباقلاني، لكنّه لما سئل عن كيفية هذا التأثير في حين التزامه باستقلال القدرة القديمة في خلق الأفعال، لم يجد جواباً. وقال: إنّا نلتزم بالكسب لأنّه ثابت بالدليل، غير أنّي لا يمكنني الإفصاح عنه بعبارة. وتمثّل الشيخ أبو طاهر بقول الشاعر:

إذا لم يكن إلاّ الأسنّة مركباً

فلا رأي للمضطر إلاّ ركوبها

ثمّ قال: ملخص الأمر: أنّ من زعم أنّه لا عمل للعبد، فقد عاند، ومن زعم أنّه مستبد بالعمل، فقد أشرك؛ فلابدّ من القول بأنّه مضطر على الاختيار.[1]

هذا، وقد أحسن الشيخ في نقد الكسب ولكن الإحالة إلى الكشف الصوفي إحالة إلى المجهول، أو إحالة إلى إدراك شخصي لا يكون حجّة للغير.

---

١. اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر: ١٣٩ـ ١٤١.

٤. الشيخ عبده(١٢٦٦ـ١٣٢٣هـ)، وتأثير قدرة العبد في فعله

لم نجد بين رحيل الشيخ الشعراني عام ٩٣٧هـ إلى عصر مفتي الديار المصرية من ينفض غبار التقليد عن تفكيره، ولعلّ في هذه الفترة رجالاً أحراراً في التفكير، وصلوا إلى ما وصل إليه إمام الحرمين ومن جاء بعده، وعلى كلّ تقدير فقد خالف الشيخ محمد عبده، الرأي السائد على الأزهر والأزهريين وقام بوجههم وصرح بتأثير قدرة العبد في فعله.

كانت العقيدة الإسلامية في مصر تتجلّى في المذهب الأشعري وكان إنكار العلّية والمعلولية والرابطة الطبيعية بين الطبائع وآثارها من أبرز سمات ذاك المذهب، وكان التفوّه بخلافه، آية الإلحاد والكفر، وقد شنّ الماديون على هذه العقيدة أُموراً ملأوا بها صحفهم وكتبهم، منها:

١. إنّ الإلهيّين لا يعترفون بناموس العلّية والمعلولية، وينكرون الروابط الطبيعية بين الأشياء وآثارها، مع أنّ العلم ـ بأساليبه التجريبية المختلفة ـ يثبت ذلك بوضوح.

٢. إنّ الإلهيّين يعترفون بعلّة واحدة وهي الله تعالى، وهم يقيمونه مقام جميع العلل، وينسبون كلّ ظاهرة مادية إليه سبحانه، وأحياناً إلى العوالم العِلْوية التي يعبّر عنها بالملك والجن والروح.

٣. إنّ الإلهيّين ــ بسبب قولهم بأنّ أفعال العباد مخلوقة لله سبحانه ــ لا يعتقدون بدور للإنسان في حياته وعيشه، فهو مجبور في السير على الخط الذي يرسمه له خالقه، ومكتوف الأيدي أمام تلاطم أمواج الحوادث، فلأجل ذلك لا يؤثّر في الإنسان شيء من الأساليب التربوية ولا يغيره إلى حال.

إلى غير ذلك من الإشكالات والمضاعفات والتوالي الفاسدة، التي لا تقف

عند حدّ.

وقد وقف الشيخ عبده على خطورة الموقف، وأنّه ممّا يستحقّ أن يشتري لنفسه اللومَ والذمَ، بل الأمرَ الأشد من ذلك، في سبيل إظهاره الحقيقة، حتّى يدفع الهجمات الشعواء عن وجه الإسلام والمسلمين بقوة ورصانة.

نعم، قد أثّر في تفكير الشيخ عبده وأوجد فيه هذا الحافز والاندفاع، عاملان كبيران، كان لهما الأثر البالغ في بناء شخصيته الفكرية والفلسفية والاجتماعية والسياسية، وهما:

١. اطّلاعه على نهج البلاغة للإمام أمير المؤمنين عليه السلام في منفاه(بيروت).

٢. اتّصاله بالسيد المجاهد جمال الدين الأسدآبادي (١٢٥٤ـ١٣١٦هـ).

ففي ضوء هذين العاملين، خالف الرأي العام في كثير من الموارد، ومنها أفعال العباد، فقال في رسالة التوحيد التي كتبها عام ١٣٠٣هـ للتدريس في المدارس الإسلامية في بيروت سنة إقصائه من مصر إليها وقد وقف على نهج البلاغة في منفاه ـ:

يشهد سليم العقل والحواسّ من نفسه أنّه موجود ولا يحتاج في ذلك إلى دليل يهديه، ولا معلم يرشده، كذلك يشهد أنّه مدرك لأعماله الاختيارية، يزن نتائجها بعقله، ويقدّرها بإرادته، ثمّ يُصدرها بقدرة ما فيه، ويعد إنكار شيء من ذلك مساوياً لإنكار وجوده في مجافاته لبداهة العقل.

كما يشهد بذلك في نفسه يشهده أيضاً في بني نوعه كافة، متى كانوا مثله في سلامة العقل والحواس... وعلى هذا قامت الشرائع، وبه استقامت التكاليف، ومن أنكر شيئاً منه فقد أنكر مكان الإيمان من نفسه، وهو عقله الذي شرفه الله بالخطاب في أوامره ونواهيه.

إلى أن قال: ودعوى أنّ الاعتقاد بكسب العبد.(١) لأفعاله يؤدي إلى الإشراك بالله ـ و هو الظلم العظيم ـ دعوى من لم يلتفت إلى معنى الإشراك على ما جاء به الكتاب والسنّة، فالإشراك اعتقاد أنّ لغير الله أثراً فوق ما وهبه الله من الأسباب الظاهرة، وأنّ لشيء من الأشياء سلطاناً على ما خرج عن قدرة المخلوقين، وهو اعتقاد من يعظّم سوى الله مستعيناً به في ما لا يقدر العبد عليه....

جاءت الشريعة لتقرير أمرين عظيمين، هما ركنا السعادة وقوام الأعمال البشرية:

الأوّل: إنّ العبد يكسب بإرادته وقدرته ما هو وسيلة لسعادته.

والثاني: إنّ قدرة الله هي مرجع لجميع الكائنات، وإنّ من آثارها ما يحول بين العبد وبين إنفاذ ما يريده، وإنّ لا شيء سوى الله يمكن له أن يمدّ العبد بالمعونة فيما لم يبلغه كسبه.

وقد كلّفه سبحانه أن يرفع همّته إلى استمداد العون منه وحده، بعد أن يكون قد أفرغ ما عنده من الجهد في تصحيح الفكر وإجادة العمل. وهذا الذي قرّرناه قد اهتدى إليه سلف الأُمّة، فقاموا من الأعمال بما عجبت له الأُمم، وعوّل عليه من متأخّري أهل النظر إمام الحرمين الجويني، وإن أنكر عليه بعض من لم يفهمه.(٢)

---

١. ولعلّه استخدم لفظ الكسب ليكون واجهة لبيان مقصده بتعبير مقبول عند أهل السنّة وإلاّ فما ذكره لا صلة له بالكسب المصطلح، إلاّ أن يريد الكسب القرآني، أعني قوله سبحانه: ﴿لَها ما كَسَبَتْ وَعَلَيْها مَا اكْتَسَبَتْ﴾ البقرة:٢٨٦.

٢. رسالة التوحيد: ٥٩ـ ٦٢ بتلخيص.

٥. الزرقاني والجمع بين النصوص

إنّ الشيخ محمد بن عبد العظيم الزرقاني مؤلّف كتاب «مناهل العرفان في علوم القرآن» أحد المحقّقين في العلوم القرآنية، وكتابه هذا، يدلّ على سعة باعه واطّلاعه ونزاهة قلمه و دماثة خلقه مع المخالفين، فقد طرح في كتابه مسألة خلق الأفعال وقال: ولنعلم أنّ المتخالفين في ذلك ما زالوا مع خلافهم، إخواناً مسلمين، تظلّهم راية القرآن ويضمّهم لواء الإسلام.

في القرآن الكريم والسنّة النبوية نصوص كثيرة على أنّ الله تعالى خالق كلّ شيء، وانّ مرجع كلّ شيء إليه وحده، وانّ هداية الخلق وضلالهم بيده سبحانه، ثمّ ذكر شيئاً من الآيات والروايات الواردة في هذا الصدد.

ثمّ قال: بجانب هذا توجد نصوص كثيرة أيضاً من الكتاب والسنّة، تنسب أعمال العباد إليهم وتعلن رضوان الله وحبّه للمحسنين فيها، كما تعلن غضبه وبغضه للمسيئين، ثمّ ذكر قسماً من الآيات والروايات الدالّة على ذلك، ثمّ خرج بالنتيجة التالية:

إنّ أهل السنّة بهرتهم النصوص الأُولى فقالوا : إنّ العبد لا يخلق أفعالَ نفسه الاختيارية وإنّما هي خلق الله وحده. وإذا قيل لهم: كيف يثاب المرء أو يعاقب على عمل لم يوجده هو؟ وكيف يتفّق هذا وما هو مقرر من عدالة الله وحكمته في تكليف خلقه؟ قالوا: إنّ العباد ـ و إن لم يكونوا خالقين لأعمالهم ـ كاسبون لها. وهذا الكسب هو مناط التكليف ومدار الثواب والعقاب، وبه يتحقّق عدل الله وحكمته فيما شرع للمكلّفين.

وهكذا حملوا النصوص الأُولى على الخلق وحملوا الثانية على

الكسب جمعاً بين الأدلّة.

أمّا المعتزلة فقد بهرتهم النصوصُ الثانية وما يظاهرها من برهان العقل فرجّحوها وقالوا: إنّ العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية. وإذا قيل لهم: أليس الله خالق كلّ شيء ومنها أعمال العبد؟ قالوا: بلى إنّه خالق كلّ شيء حتّى أعمال عباده الاختيارية، بيد أنّه خلق بعض الأشياء بلا واسطة وخلق بعضها الآخر بواسطة، وأعمال المكلّفين من القبيل الثاني، خلقها الله بوساطة خلق آلاتها فيه، وآلاتها هي القدرة الكلية والإرادة الكلية الصالحتان للتعلق بكلّ من الطرفين. وليس لنا من حول ولا قوة سوى أنّنا استعملناها على أحد وجهيها، إمّا بحسن الاختيار وإمّا بسوء الاختيار. ثمّ لا مانع عندنا من القول بأنّه سبحانه خالق لأفعال عباده، ولكن على سبيل المجاز، باعتبار أنّه خالق أسبابها ووسائلها.

ثمّ قال هو: و لقد كان سلفنا الصالح يؤمنون بوحدانية الله وعدله، ويؤمنون بقدره وأمره، ويؤمنون بهذه النصوص وتلك النصوص، ويؤمنون بأنّ العبد يعمل ما يعمل و أنّ الله خالق كلّ شيء، ويؤمنون بأنّه تعالى تنزّه في قدره عن أن يكون مغلوباً أو عاجزاً، وتنزّه في أمره وتكليفه عن أن يكون ظالماً أو عابثاً. ثمّ بعد ذلك يصمتون، فلا يخوضون في تحديد نصيب عمل الإنسان الاختياري من قدرة الله، ونصيبه من قدرة العبد. ولا يتعرّضون لبيان مدى ما يبلغ فعل الله في قدره، ولا لبيان مدى ما يبلغ فعل العبد في امتثال أمره، ذلك ما لم يعلموه ولم يحاولوه، لأنّهم لم يكلّفوه، وكان سبحانه أرحم بعباده من أن يكلّفهم إيّاه، لأنّه من أسرار القدر أو يكاد، والعقل البشري محدود التفكير ضعيف الاستعداد. ومن شره العقول طلب ما لا سبيل لها إليه ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ من العلمِ إلاّ قَليلاً﴾.

لم يمتحنّا بما تعيا العقولُ به
حرصاً علينا فلم نرتب ولم نهمِ[١]

٦. الشيخ شلتوت(١٣١٠ـ١٣٨٣هـ) العبد فاعل بإرادته وقدرته

إنّ الشيخ شلتوت أحد المجتهدين الأحرار في القرن الماضي لا تأخذه في الله لومة لائم، فإذا شاهد الحق أجهر به، ولا يطلب رضى أحد، ولا يخاف غضب آخر، فهو ممّن اعترف بحرية الإنسان في مجال العمل، قال:

وقد تناول علماء الكلام في القديم والحديث هذه المسألة، وعُرِفت عندهم بمسألة الهدى والضلال، أو بمسألة الجبر والاختيار، أو بمسألة خلق الأفعال، وكان لهم فيها آراء فرّقوا بها كلمة المسلمين، وزلزلوا بها عقائد الموحدين العاملين، وصرفوا الناس بنقاشهم في المذاهب والآراء عن العمل الذي طلبه الله من عباده، وأخذوا يتقاذفون فيما بينهم بالإلحاد والزندقة،والتكفير والتفسيق، وما كان الله ـ و آياته بينات واضحات ـ ليقيم لهم وزناً فيما وقفوا عنده، وداروا حوله، ودفعوا الناس إليه.

ثمّ إنّ ذلك العيلم بعد ما ذكر آراء السلف المختلفة قال:

والذي نراه كما قلنا أنّ للعبد قدرة و إرادة ولم يخلقهما الله فيه عبثاً، بل خلقهما ليكونا مناط التكليف ومناط الجزاء وأساس نسبة الأفعال إلى العبد نسبة حقيقية، والله يترك عبده وما يختار لنفسه، فإن اختار الخير تركه فيه يدعوه سابقه إلى لاحقه، ولا يمنعه بقدرته الإلهية عن استمراره فيه؛ و إن اختار الشر، تركه فيه

---

١. مناهل العرفان في علوم القرآن:١/ ٥٠٦ـ ٥١١، والشعر جزء من قصيدة البوصيري في مدح النبي ﷺ.

يدعوه سابقه إلى لاحقه، ولا يمنعه بقدرتـه الإلهية عن استمراره فيه، والعبد وقدرته واختياره كل ذلك بمشيئة الله وقدرته وتحت قهـره، ولو شاء لسلب قوة الخير فكان العبد شرّاً بطبعه لا خير فيه، ولو شاء لسلبه قوة الشر فكان خيراً بطبعه لا شر فيه، ولكن حكمته الإلهية في التكليف و الابتـلاء، قضت بما رسم، وكان فضل الله على الناس عظيماً.

ومن هنـا يتبين أنّ العبـد ليس مجبوراً، لا ظـاهـراً ولا بـاطناً، ولا مجزيـاً على ضلالـه بإضلال الله إياه، فإنّ هذا أمـر تأباه حكمة الحكيم وعـدل العادل، وتمنع تصوّرَه.

القضاء والقدر لا يستلزمان الجبر

وبهذا يكون المؤمنون عمليّين، لا يعتذر الواحد منهم عن تقصير في واجب بالقضـاء والقدر، فليس في القضاء والقـدر إلاّ العدل المطلق، والحكمة الشـاملة العامة، ليس فيهما إلاّ الحكم والترتيب، وربط الأسباب با لمسببات على سنّة دائمة مطّردة، هـي أصل الخلق كلّه، وهي أسـاس الشرائع كلّها، وهي أسـاس الحساب والجزاء عند الله، وليس فيهما شيء من معاني الإكراه والإلزام. وإنّما معناهما الحكم والترتيب، فقضى: حكم وأمـر، وقدر: رتب ونظم، وعلم الله بما سيكـون من العبد باختيـاره وطوعه ـ شأن المحيط علمُـه بكلّ شيء ـ ليس فيه معنى إلـزام العبد بما علم الله أنّه سيكـون منه، وإنّما هـو العلم الكامل الـذي لا يقصر عن شيء في الأرض ولا في السماء، ولا فيما كان وما يكون.[1]

وبـذلك تمت المراحل التي مـرّت على نظـريـة الكسب التي شغلت بـالَ

---

١. تفسير القرآن الكريم، للشيخ شلتوت: ٢٤٠ـ ٢٤٢.

المفكّرين عدة قرون وتركتْ بصماتِها على ثقافة المسلمين وعلى حياتهم بحجة انّ الإنسان مكتوف اليد، ليس له ولا لقدرته و إرادته أيُّ أثر في حياته.

قال أحمد أمين:غالت المعتزلة، بحرية الارادة، وغلوا فيها أمام قوم، سلَبُوا الانسانَ إرادتَه، حتّى جعلوه كالريشة في مهب الريح، أو كالخشبة في اليمّ. وعندي انّ الخطأ في القول بسلطان العقل، وحرية الإرادة، والغلوّ فيهما، خير من الغلوّ في أضدادهما، وفي رأيي انّه لو سادت تعاليم المعتزلة إلى اليوم كان للمسلمين موقف آخر في التاريخ غير موقفهم الحالي، وقد أعجزهم التسليمُ وشلّهم الجبرُ، وقعد بهم التواكل.[1]

ولو كان الكاتب واقفاً على منهج أئمّة أهل البيت في حرية الإنسان ، وحدود سلطان العقل لأذعن بأنّ المنهج في تحديد الحرية، خال عن الغلوّ، وانّه أعطى لكلّ حقّه، فما عاقه القول بالتوحيد في الخالقية، عن القول بحرية الإنسان، وانّ مصيره من حيث السعادة والشقاء بيده، كما لم يمنعه القول بتأثير قدرة العبد في انتخابه واختياره عن القول بالتوحيد في الأفعال، وانّ كلّ ما في الكون من دقيق وجليل قائم به سبحانه، ومفاض منه عبر العلل والأسباب .

لم يزل النقاش والجدال قائماً بين الأشاعرة والمعتزلة على قدم وساق، وكلّ يتهم الآخر بأشنع التهم، فالأشعري يتّهم المعتزلي بالشرك وانّ القول باستقلال الإنسان في فعله يستلزم أن يكون لله شركاء بعدد الإنسان وهم عباده المكلّفون، وهذا يناقض عقيدة التوحيد، وبرهان الوحدانية؛ كما أنّ المعتزلة تتّهم الأشاعرة بأنّ قولهم بخلق الأعمال لا يتّفق مع القول بعدله وحكمته سبحانه، إذ كيف يثاب المرء أو يعاقب على عمل لم يوجده.

---

١. ضحى الإسلام:٣/ ٧.

ولو رجع روّاد المنهجين، إلى منهج أئمّة أهـل البيت لوقفوا على الحقّ الصراح، وانّ القول بالتوحيد في الخالقية لا يزاحم القول بالعدل والحكمة، (بشرط أن يفسر على النهج الصحيح) وانّ بين الأصلين كمال التلاؤم.

رُوي انّ القاضي عبد الجبار المعتزلي(المتوفّى ٤١٥) دخل دارَ الصاحب بن عباد فرأى فيه أبا إسحاق الاسفرائيني الأشعري(المتوفّى٤١٣هـ) فقال القاضي: سبحان من تنـزّه عن الفحشاء (يـريد بـذلك انّ القول بخلق الاعمال يستلـزم انّه سبحانه خلق الفحشاء)، فأجابه أبو إسحاق: سبحان من لا يجري في ملكه إلاّ ما شاء، ويـريد انّ القول بوقـوع أفعال العباد بلا مشيئـة منه سبحانه يستلـزم القول بتحقّق أُمور خارجة عن سلطانه.(١)

ولو تتلمذ عميدا المعتزلة والأشاعرة على خريجي منهج أئمّة أهل البيتعليهم السلام لـوقفا على أنّ الشعـارين غير متزاحمين، فـالله سبحـانه في الـوقت الذي تنـزّه عن الفحشاء لا يجري في ملكـه إلاّ ما شاء، فَجعْلُ كلّ من الشعـارين مقابلاً لـلآخر رهن الجمود على القول بعموم الخلقة على التفسير الذي سار عليه الأشعري، وعلى انقطاع فعل العبد عن قدرته سبحانه على النحو الذي سار عليه المعتزلة.

هذا تمام الكلام حـول نظرية الكسب، ومراحلهـا التي مرّت بها وما لها من التوالي والمضاعفات.

بقيت هنا عدّة أُمور نذكرها تباعاً في خاتمة المطاف.

١. شرح المقاصد:٢/ ١٤٥؛ شرح المواقف:٨/ ١٥٦.

٥

خاتمة المطاف

وفيها أُمور:

الأمر الأوّل

نسبة فعل العبد إلى الله فوق التسبيب

ربما يقال: انّ نسبة فعل العبد إلى الله سبحانه نسبةُ المسبَّب إلى السبب، والله سبحانه خلق الإنسان وزوّده بالقدرة فهو يفعل بقدرته سبحانه، و بما انّ العبد والقدرة من أفعاله سبحانه، يكون الصادر عن قدرة العبد فعلاً له سبحانه تسبيباً.

أقول: إنّ حديث التسبيب هو متلقّى النظر الساذج وكفى في النجاة الاعتقاد بذلك.

وأمّا في النظرة الدقيقة فانّ نسبة فعل العبد إلى الله سبحانه فوق ذلك، لأنّ العالم الإمكاني بجواهره وأعراضه وطبائعه ومجرداته فقير بالذات لا يملك لنفسه شيئاً من الوجود، فالجميع قائم بالله سبحانه قيام المعنى الحرفي بالمعنى الاسمي، فلا يُمكن الفصل بين الوجود الإمكاني ووجود الواجب، فانّ الفصل آية الغناء، وهو يلازم الوجوب والمفروض انّه فقير بالذات حدوثاً و بقاء.

وأفضل جملة تعبر عن هذه العلقة الوثيقة قوله سبحانه: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنتُمْ﴾[١] وقوله سبحانه: ﴿ما يكُونُ مِنْ نَجْوى ثَلاثةٍ إلاّ هُوَ رابعُهُم وَلا خَمْسةٍ إلاّ هُوَ سادِسُهُم ولا أدنىٰ مِنْ ذلك ولاٰ أكْثَرَ إلاّ هُو مَعَهُم أين ما كانُوا﴾[٢] ومفاد هاتين الآيتين هو كونه سبحانه مع كلّ موجود إمكاني من دون فرق بين الإنسان وفعله.

وليس المراد من المعية هو حلوله سبحانه في ذوات الأشياء وآثارها، بل المراد هو المعية القيومية.

وقد ذكر صدر المتألّهين تمثيلاً في المقام، وإليك بيانه:

إذا أردت التمثيل لتبيين كون الفعل الواحد فعلاً لشخصين على الحقيقة، فلاحظ النفس الإنسانية، وقواها، فالله سبحانه خلقها مثالاً، ذاتاً وصفة وفعلاً، لذاته وصفاته وأفعاله، قال سبحانه: ﴿وَفِي الأَرْضِ آياتٌ لِلْمُوقِنينَ* وَفي أَنْفُسِكُمْ أَفَلاَ تُبْصِرُون﴾.[٣]وقد أُثر عن النبي والوصي القول بأنّه «من عرف نفسه، عرف ربّه».[٤]

إنّ فعل كلّ حاسّة وقوة من حيث هو فعل تلك القوة، فعل النفس أيضاً، فالباصرة ليس لها شأن إلاّ إحضار الصورة المبصرة، أو انفعال البصر منها، وكذلك السامعة، فشأنها إحضار الهيئة المسموعة أو انفعالها بها، ومع ذلك فكلّ من الفعلين، كما هو فعل القوة، فعل النفس أيضاً، لأنّها السميعة البصيرة في

---

١. الحديد:٤.

٢. المجادلة:٧.

٣. الذاريات:٢٠ـ٢١.

٤. غرر الحكم:٢٦٨، طبعة النجف. وروي عن أمير المؤمنين عليه السلام قوله: «أعلمكم بنفسه أعلمكم بربه» أمالي المرتضى:٢/ ٣٢٩.

الحقيقة، وليس شأن النفس استخدام القوى بل هو فوق ذلك. لأنّا إذا راجعنا إلى وجداننا نجد انّ نفوسنا بعينها الشاعرة في كلّ إدراك جزئي، وشعور حسّي، كما أنّها المتحركة بكلّ حركة طبيعية أو حيوانية منسوبة إلى قواها. وبهذا يتّضح انّ النفس بنفسها في العين قوّة باصرة، وفي الأُذن قوة سامعة، وفي اليد قوة باطشة، وفي الرِّجل قوّة ماشية، وهكذا الأمر في سائر القوى التي في الأعضاء، فبها تبصر العين وتسمع الأُذن وتمشي الرجل. فالنفس مع وحدتها وتجرّدها عن البدن وقواه وأعضائه، لا يخلو منها عضو من الأعضاء عالياً كان أو سافلاً، ولا تبائنها قوة من القوى مدركة كانت أو محركة، حيوانية كانت أو طبيعية.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّه كما ليس في الوجود شأن إلاّ وهو شأنه، كذلك ليس في الوجود فعل إلاّ فعله، لا بمعنى أنّ فعل زيد مثلاً ليس صادراً عنه، بل بمعنى انّ فعل زيد مع أنّه فعله بالحقيقة دون المجاز فهو فعل الله بالحقيقة. فكما أنّ وجود زيد بعينه أمر متحقّق في الواقع، منسوب إلى زيد بالحقيقة لا بالمجاز، وهو مع ذلك شأن من شؤون الحقّ الأوّل، فكذلك علمه وإرادته وحركته وسكونه وجميع ما يصدر عنه منسوب إليه بالحقيقة لا بالمجاز والكذب. فالإنسان فاعل لما يصدر عنه و مع ذلك ففعله أحد أفاعيل الحقّ الأوّل على الوجه اللائق بذاته سبحانه.[1]

وفي الحديث القدسي إلماع إلى هذا النوع من النسبة بين الخالق والمخلوق، قال: «يابن آدم بمشيئتي كنتَ أنتَ الذي تشاء لنفسك ما تشاء، وبقوتي أدّيتَ إليّ فرائضي، وبنعمتي قوِيتَ على معصيتي، جعلتك سميعاً بصيراً قوياً».[2]

---

١. الأسفار:٦/ ٣٧٧ـ٣٧٨، و ص ٣٧٤.

٢. البحار:٥/ ٥٧.

فالأشاعرة خلعوا الأسباب والعلل وهي جنود الله سبحانه، عن مقام التأثير والإيجاد. كما أنّ المفوّضة عـزلتْ سلطانَه عن ملكه وجعلت بعضـاً منه في سلطان غيره. والحقّ الذي أيّـده البرهان ويصدّقه الكتـاب كون الفعل موجـوداً بقدرتين، لكن لا بقـدرتين متساويتين ولا بمعنى علّتين تامّتين بـل بمعنى كون الثانيـة من مظاهر القدرة الأُولى وشؤونها وجنودها، **﴿وَما يعلم جنود ربّك إلاّ هو﴾**.[1]

١. المدثر:٣١

الأمر الثاني

تنمية العلم في ظلّ القول بنظام الأسباب والمسبّبات

قـد أوضحنا في محـاضراتنـا في «الإلهيات» انّ القـول بأنّ المادة لم تـزل أزلية، ولو صارت ذات سنن وقوانين فإنّما هي وليدة الصـدفة، لا يدفع بالإنسان إلى التحقيق وسبـر أغوار الطبيعـة، وذلك إذ لا علم له بـوجود سنن وأنظمـة في داخل العالـم حتّى يبحث عنه الإنسان، فـلا محيص للباحث في سنـن العالم والمستطلع للحقائق السائدة فيه ـ قبل الفحص عـن السنن ـ عن اعتناق نظرية الخلقة وهي انّ العالَم مصنوع علم وقدرة واسعـة، أخرجه من العدم إلى الوجود وأجرى فيه سنناً وأنظمة.

والحاصل: انّ الـذي يبعث الإنسـان إلى الفحص عن النظم والسنـن هـو نظرية الإلهيّين وهو انّ العالم مخلوق موجود واجب عالم قد مر، وأمّا النظرية الأُخرى أي عدم تـدخّل علم وقدرة في النظم والسنن فيعرقل خُطا البـاحث عن الغور في العالم.

هذا هو الذي أوضحنا حاله في «الإلهيات».

فنقـول: إنّ إنكـار العلل والمعـاليل والأسباب والمسبّبـات والاعتقـاد بعلّـة واحدة مكان العلل نظير القول بأنّ النظام مخلوق صدفة، وذلك لأنّ الذي يبعث الباحث عن الـوجود وأسراره هو اعتقـاده بأنّ كلّ ذرة في ذات هذا العـالم مشتملة

على قانون يريد أن يستكشفه ويفرغه في قالب العلم، وأمّا إذا اعتقد خلاف ذلك وانّه ليس للعالم إلاّ علّة واحدة وأنكر الأنظمة والسنن فلا يجد في نفسه باعثاً نحو الفحص والتحقيق، إذ لا علم له بوجود السنن والأنظمة حتّى يبحث عنها، فدعامة العلم لا تقوم إلاّ بالقول بأنّه سبحانه تبارك وتعالى خلق العالم على نظام خاص وأجرى فيه شيئاً هو مظاهر علمه وقدرته.

وقد جرت سنّة الله تعالى على خلق الأشياء بأسبابها، فجعل لكلّ شيء سبباً و للسبب سبباً إلى أن ينتهي إلى الله سبحانه، والمجموع من الأسباب الطولية علّة واحدة تامّة كافية لايجاد الفعل، ونكتفي في المقام بكلمة عن الإمام الصادق عليه السلام حيث قال: «أبى الله أن يجري الأشياء إلاّ بأسباب، فجعل لكلّ شيء سبباً وجعل لكلّ سبب شرحاً».[1]

الأمر الثالث: نظرية «مالبرانس»

إنّ المنقول عن الفيلسوف الفرنسي «مالبرانس»(١٦٣١ـ ١٧١٥م) يتّحد مع نظرية الأشعري حرفاً بحرف، و من المظنون أنّه وقف على بعض الكتب الكلامية للأشاعرة، فأفرغ نظرية الكسب حسب ما تلقّاه من تلك الكتب في كتابه، وحاصل ما قال:

إنّ كلّ فعل إنّما هو في الحقيقة لله، ولكن يظهر على نحو ما يظهر، إذا تحقّقت ظروف خاصة إنسانية أو غير إنسانية حتّى لكأنّها يخيّل للإنسان أنّ الظروف هي التي أوجدته.

فهذه النظرية أولى بأن تسمّى بنظرية الاتّفاقية، أو نظرية الظروف

---

١. الكافي: ١/ ١٨٣، باب معرفة الإمام، الحديث٧.

والمناسبات، وهي نفس نظرية الأشعري حيث يرى أنّه لا تأثير للقدرة الحادثة في الأحداث، و إنّما جرت سنّة الله بأن يلازم بين الفعل المحدَث و بين القدرة المحدثة (بالكسر) لـه إذا أراد العبد وتجرد له، ويسمى هـذا الفعل كسباً. فيكـون خلقاً من الله، وكسباً مـن العبد، عنـدما يقع في متنـاول قدرته واستطـاعته، مـن غير تعلّقه عليه.[1]

وقـد نقل «ذكـاء الملك» نظـريـة ذلك الفيلسـوف الفرنسي في مـوسـوعتـه الفلسفية. وهي تبتني على إنكـار قانون العلّيـة والمعلولية بين الأشيـاء، وأنّ كلّ ما يعدّ علّة لشيء فهـو من باب المقارنة. فلو رأينـا أنّ جسماً يحرك جسماً آخر، فذلك إدراك سطحي، والمُحْـدِث هـو الله سبحـانـه، وتـلاقي الجسمين ظـرف لقيـامـه بـالتحريـك، ومثله تحريك النفس عضـواً من أعضـاء البـدن، فـالمحرّك هـو الله سبحانه و إرادة النفس ظرف ومحلّ لظهور فعله سبحانه.

ولا نعلّق على هـذه النظريـة سـوى القـول بأنّها مخالفة للبراهين الفلسفيـة القائمة على وحدة حقيقة الوجـود في جميع المراتب، واختلافها بالشدة والضعف. فعنـــدئذٍ لا معنى لأن يختصّ التأثير ببعض المراتب دون آخــر مع الـوحـــدة في الحقيقية.

إنّ إنكار التأثير على وجه الإطـلاق بين الظواهر الطبيعية ومـافوقها يخالف البرهـان العقلي الفلسفي، أوّلاً؛ وصريح الـذكر الحكيم، ثـانيـاً؛ والفطرة السليمـة الإنسانية، ثالثاً، والتفصيل في الجهات الثلاث موكول إلى محلّه.

---

١. القضاء والقدر للكاتب المصري عبد الكريم الخطيب: ١٨٢.

الأمر الرابع: التفسير الخاطئ في قسم من الأُصول

قـد تعـرّفت على التفسير الخاطئ للتـوحيد في الخالقيـة وانّ هـذه العقيـدة القرآنية كيف فسِّرت بصورة مشـوهة حتّى صـارت سبباً لانتفـاء الغايـة من خلق القدرة في الإنسان إلى غير ذلك من المضاعفات التي تعرّفت عليها.

وفي تـاريخ العقائد نظـائر لهذا الأصل ابتليت بتفاسير خـاطئة استـوجب توالي فاسدة، نظير:

١. القضاء والقدر وسعتها لأفعال البشر.

٢. علمه سبحانه بالكائنات وأفعال الإنسان.

٣. البداء و انّ للإنسان أن يغيّر مصيره بالأعمال الصالحة والطالحة.

٤. التقية التي هي سلاح الضعيف أمام من صادر حرياته.

ونظائرهـا فانّ كـلاً من هذه الأُصـول لها دلائل ساطعـة في القرآن الكـريم والسنّة تعـدّ من المعارف العليا في الإسـلام ولكنّها مع الأسف الشـديد وقعت في إطار تفاسير باطلة صارت سبباً للطعن والغمز.

أمّا القضـاء والقدر فقد فسّرا بنحو صـارت نتيجته كون الإنسـان مكتوف اليد، أو كالريشة في مهب الريح، أو كالخشبة في اليم، أو غير ذلك.

وأمّا الثـاني، فقد جعلوا علمـه الوسيع سبباً للجبر وانّـه ليس للخاطئ إلاّ ارتكاب الخطأ و إلاّ ينقلب علمه جهلاً.

وأمّا الثالث، فقد فسروه بظهور ما خفي عليه سبحانه، وتعالى عن ذلك.

وأمّا الرابع، فقد جعلوه من فروع النفاق.

فيجب على البـاحث أن يستنطق الكتـاب والسنـة فيهـا مجرداً عن كلّ رأي

مسبق حتّى يقف على حقائق تلك الأُصول.

وبما انّه قد استوفينا الكلام في هذه الأُصول في عدة من مؤلّفاتنا فلا نجد حاجة إلى تكرارها، ومن أراد فليرجع إلى الصفحة أدناه.[١]

الأمر الخامس: تغيير عنوان المسألة في كتب المتأخّرين

إنّ العنوان الرائج في كتب القدماء هو خلق الأعمال و الأفعال ولكن العنوان الموجود بين المتأخرين غير ذلك فهم يعبرون عن المسألة بالعنوان التالي:

إنّ الله قادر على كلّ المقدورات أو انّ أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله سبحانه و تعالى وحده.[٢]

ولعل التعبير الثاني أفضل، وذلك لأنّ مادة الخلق لا تنسب إلى الفعل في لغة العرب، فلا تجد في الكتاب والسنّة ولا عند شعراء العصر الجاهلي من ينسب الخلق إلى الفعل ويقول خلق الأكل أو الشرب.

نعم ورد في القرآن الكريم قول إبراهيم: **﴿وإنّما تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ أوثاناً وَتَخْلُقُونَ إفْكاً﴾**[٣] فقد نسب الخلق إلى الإفك الذي هو يعدّ فعلاً للإنسان.

ولكن الإمعان في الآية يفسر لنا وجه هذه النسبة، فانّ الإفك كناية عن الاعتقاد بكون الأصنام إلهاً يُعبد، فقد صار هذا سبباً لنسبة الخلق إلى الفعل المتجسّم في ضمن «الأوثان» التي يتعلّق بها «الخلق».

١. انظر ١. الإلهيات في أربعة أجزاء: الجزء الأوّل والثاني؛ ٢. مفاهيم القرآن في عشرة أجزاء، الجزء الأوّل؛ ٣. الملل والنحل، الجزء الأوّل والثالث؛ ٤. مع الشيعة الإمامية في تاريخهم وعقائدهم.

٢. لاحظ شرح المواقف:٨/ ١٤٥.

٣.العنكبوت:١٧

وهذا يعرب عن أنّ العنوان الواضح هو ما اختاره المتأخّرون من عمومية قدرته لأفعال العباد.

الأمر السادس: في إيضاح الجهمية والنجارية والضرارية

إنّ هذه الطوائف الثلاث من دُعاة القول بالجبر وخلق الأعمال وانّ نصيب العبد من الفعل هو الكسب، ولذا حاولنا أن نقول فيهم كلمة للإيضاح.

تنتسب الجهمية إلى جهم بن صفوان(المتوفّى ١٢٨هـ) وهو تلميذ الجعد بن درهم الذي قتله خالد بن عبد الله القسري سنة ١٢٤هـ.

ويليهم في القول بالجبر النجارية وهم أصحاب الحسين بن محمد بن عبد الله النجار (المتوفّى عام ٢٣٠هـ) وله مناظرات مع النظام .

وعرفهم الشهرستاني بقوله بأنّهم يقولون إنّ الباري تعالى هو خالق أعمال العباد خيرها وشرها، حسنها وقبيحها والعبد مكتسب لها، ويثبتون تأثيراً للقدرة الحادثة ويسمّون ذلك كسباً.[١]

الضرارية نسبة إلى ضرار بن عمرو، و قد ظهر في أيام واصل بن عطاء، و قد ألف قيس بن المعتمر كتاباً في الردّ على ضرار سمّاه كتاب «الردّ على ضرار».

إنّ هذه الطائفة أيضاً تقول بأنّ أفعال العباد مخلوقة لله حقيقة والعبد مكتسبها.[٢]

١. لاحظ الملل والنحل للشهرستاني:١/ ٨٩.

٢. مقالات الإسلاميين:١٢٩؛ الملل والنحل:١/ ٩٠.

الفصل الرابع

الإرادة الإلهية

التكوينيّة والتشريعيّة

١

في تقسيم صفاته

إنّ صفاتـه سبحانـه تنقسم إلى قسمين: ثبـوتيـة، وسلبيـة. و إن شئت قلت: جمالية وجلالية. فإن كانت الصفة مثبتة لجمال وكمال في الموصوف، وكانت مشيرة إلى واقعيـة في ذاته، تسمّى ثبوتية ذاتية أو جمـالية؛ و إن كانت الصفة هادفة إلى نفي نقص وحاجة عنه سبحانه، تسمّى سلبية أو جلالية.

فالعلم والقـدرة والحياة من الصفات الثبـوتية التي تشير إلى وجـود كمال وواقعية في الذات الإلهيـة، كما أنّ نفي الجسمانية والتحيّز والحـركة والتغيّر من الصفات السلبية التي تهـدف إلى سلب ما يعدّ نقصاً في الموجـود، عن ساحته سبحانه.

وهذان الاصطـلاحان «الجماليـة والجلاليـة» قريبان ممّـا ورد في الكتاب العزيز قال سبحانه: ﴿تَبارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الجَلالِ والإكْرَامِ﴾.[1]

فصفة الجـلال تدلّ على ما جلّت ذاتـه عن التلبّس به، وصفة الإكـرام ما تكرّمت ذاتُه به وتجمّلت، فيُوصف بالكمال، ويُنزّه بالجلال.

ثمّ إنّ علماء العقائد حصروا الصفـات الجمالية في ثماني وهي: العلم،

---

١. الرحمن: ٧٨.

القدرة، الحياة، السمع، البصر، الإرادة، التكلّم، والغنى؛ كما حصروا الصفات السلبية في سبع وهي: انّه تعالى ليس بجسم، ولا جوهر، ولا عرض، وانّه غير مرئي، ولا متحيّز، ولا حالٌّ في غيره، ولا يتّحد بشيء.

غير أنّ النظر الدقيق يقتضي عدم حصر الصفات في عدد معين، فإنّ الحقّ أن يقال: انّ الملاك في الصفات الجمالية والجلالية هو أنّ كلّ وصف يعدّ كمالاً للوجود فالله موصوف به. وكلّ وصف يعتبر نقصاً وعجزاً وحاجة فهو منزّه عنه، وليس علينا أن نُحصر الكمالية والجلالية في عدد معيّن.

وعلى ذلك يمكن إرجاع جميع الصفات الثبوتية إلى وصف واحد، والصفات السلبية إلى أمر واحد، ويؤيّد ما ذكرناه انّ الأسماء والصفات التي وردت في القرآن الكريم تفوق بأضعاف المرّات العدَد الذي ذكره المتكلّمون.

تقسيم آخر

قسّم المتكلّمون صفاته سبحانه إلى: صفة الذات، وصفة الفعل. والأوّل ما يكفي فرض الذات في حمل الوصف عليه كالعلم والحياة والقدرة، فيقال: الله عالم، حيّ، قادر؛ والثاني ما يتوقّف وصف الذات به على فرض شيء وراء الذات، وهو فعله سبحانه.

فصفات الفعل هي المنتزعة من مقام الفعل، بمعنى انّ الذات توصف بالصفة عند ملاحظة الذات مع الفعل، وذلك كالخلق والرزق ونظائرهما من الصفات الفعلية الزائدة على الذات بحكم انتزاعها من مقام الفعل.

ومعنى انتزاعها انّا إذا لاحظنا النِعَم التي يتنعّم بها الناس نسمّيه سبحانه

لأجل هذا الفعل رزاقاً، كما نسمّيه رحيماً وغافراً لأجل رحمته لعباده وغفرانه لذنوبهم.

ثمّ إنّهم اختلفوا في بعض الصفات وانّه هل هو من صفات الذات أو من صفات الفعل كالإرادة والتكلّم؟ فأهل الحديث والمتكلّمون على أنّ الإرادة من صفات الفعل تنتزع من إعمال القدرة خلافاً للحكماء فإنّهم جعلوها من صفات الذات بالمعنى المناسب لذاته سبحانه، نظير الاختلاف في الكلام فالأشاعرة على أنّه من صفات الذات، والمعتزلة والإمامية على أنّه من صفات الفعل.

أمّا وجه الاختلاف في الكلام فهو مذكور في محلّه وخارج عن هدف الرسالة.

وأمّا وجه اختلافهم في الإرادة وذهاب بعض إلى أنّه من صفات الذات والبعض الآخر إلى أنّه من صفات الفعل، فحاصله:

إنّ من جعلها من صفات الذات فباعتبار أنّ الإرادة من صفات الكمال بشهادة انّ الفاعل المريد أكمل من الفاعل غير المريد، فسلبها عن الذات يستلزم كونه فاعلاً غير مريد، وهو نقص في الفاعلية، سواء أكانت مع الشعور أم بدونه.

وأمّا من جعله من صفات الفعل فلأجل انّ الإرادة أمر تدريجي بالذات، توجد بعد وجود مقدّمات من تصوّر الموضوع والتصديق بفائدته واشتياقاً إلى فعله إلى أن ينتهي إلى الجزم والتصميم، والإرادة بهذا المعنى أمر حادث تعالى سبحانه عن أن تقع ذاته محلاً للحوادث.

فلأجل هذين الأمرين اختلفت أنظارهم في أمر الإرادة وأنّها هل هي من

صفـات الـذات أو من صفـات الفعل؟ فمن جـانب انّ الإرادة وصف كمـال لا يمكن خلو الـذات عن ذلك الكمال، ومن جانب آخر انّ حقيقـة الإرادة حقيقة متجدّدة، والتجدّد عين الحدوث، والحدوث عين الفقر، والله سبحانه منزّه عن ذلك.

٢

في حقيقة الإرادة الإنسانية

إنّ الإرادة والكراهة كيفيّتان نفسانيّتان كسائر الكيفيّات النفسانية، يجدهما الإنسان بذاتهما بلا توسط شيء مثل اللّذة والألم وغيرهما من الأُمور الوجدانية. والمقصود في المقام تحليل ذلك الأمر الوجداني وصياغته في قالب علمي، وقد اختلفت أنظارهم في واقع الإرادة في الإنسان فضلاً عن الله سبحانه. وإليك الآراء المطروحة في الإرادة الإنسانية:

١. نظرية المعتزلة: الاعتقاد بالنفع

فسّرت المعتزلة الإرادة بـ«اعتقاد النفع» والكراهة بـ«اعتقاد الضرر» قائلين بأنّ نسبة القدرة إلى طرفي الفعل والترك متساوية، فإذا حصل في النفس الاعتقاد بالنفع في أحد الطرفين، يرُجَّح بسببه ذلك الطرف و يصير الفاعل مؤثراً فيه.[١]

يلاحظ عليه: أنّ مجرّد الاعتقاد بالنفع لا يكون مبدأ وباعثاً نحو المراد، إذ كثيراً ما يعتقد الإنسان بوجود النفع في كثير من الأفعال ولا يريدها، وربّما لا

---

١. الأسفار:٦/ ٣٣٧.

يعتقد بوجوده فيهـا ، بل يعتقد بوجود الضرر ومع ذلك يريـدها لموافقتها لبعض القوى الحيوانية .

٢ . نظرية الأشاعرة: المخصّصة للقدرة بأحد المقدورين

فسّرت الأشاعرة الإرادة بأنّها صفة مخصِّصة للقدرة بأحد المقدورين وهي مغائرة للعلم والقـدرة، لأنّ خاصيـة القدرة صحّـة الإيجاد والـلا إيجاد، وذلك بالنسبة إلى جميع الأوقات و إلى طرفي الفعل والترك على السواء .

يلاحظ عليه : أنّ تفسير الإرادة، بما يخصّص القـدرة بأحد المقدورين، تفسير لها بأثرها ولازمها، من دون إلماع إلى حقيقتها وواقعها، إذ من آثار الإرادة هو تحديـد القدرة وسوقها إلى صوب المراد، ولكنّـه غير واقع الإرادة الذي نحن بصدد بيانه .

٣. النظرية المعروفة : الشوق النفساني

وقـد اشتهـر بين المحصلين انّ الإرادة عبـارة عن الشـوق النفسـاني الـذي يحصل في الإنسان تلو اعتقاده بالنفع.[١]

يلاحظ عليه : **أوّلاً** : أنّه ربّمـا يوجـد هذا الميل والشـوق، دون أن يكون هناك إرادة ، كما في الإنسان المتديّن بالنسبة للمحرمات .

وثانياً : قد يـوجد الفعل بدون الشوق النفسـاني أو الشوق المؤكّـد كما في الأفعال العاديـة من تحريك الأعضاء وكثير من الأفعال العبثية والجـزافية، وكما

---

١. الأسفار:٦/ ٣٣٧.

في تناول الأدويـة غير المستساغة وغيـرها، فإنّ الإنسان يشرب الـدواء المرّ عن إرادة لا عن شوق.

٤. الإرادة: القصد والعزم

الإرادة كيفية نفسانية متخلّلة بين العلم الجازم والفعل ويعبّر عنها بالقصد والعزم تارة، وبـالإجماع والتصميم أُخرى. وليس ذلك القصد من مقـولة الشوق بقسميه المؤكّـد وغير المؤكّد، كمـا أنّه ليس من مقولة العلم رغـم حضوره لدى النفس كسائر الكيفيات النفسانية.

وباختصار، حقيقة الإرادة هي العقد والميل القاطع نحو الفعل، وهذا هو المختار ويشهد عليه الوجدان.

وعلى كلّ حال فسواء أصحّت هذه التفـاسير للإرادة الإنسانيّة أم لا، لكن لا يمكن تفسير الإرادة الإلهية بهذه الوجوه.

أمّا الأوّل: فقد عـرفت أنّ تفسير الإرادة باعتقاد النفع مـلازم لإنكار الإرادة مطلقاً في الموجودات الإمكانية فضلاً عن الله سبحانـه، وذلك لأنّ ملجأها إلى العلم بالنفع مع أنّـا نجد في أنفسنا شيئاً وراء العلم والاعتقاد بـالنفع، ومن فسر الإرادة بالاعتقاد بالنفع فقد أثبت العلم وأنكر الإرادة.

وأمّا الثاني: أعني: تفسيـر الإرادة بتخصيص القدرة بـأحد المقـدورين، ففيه: انّه لا يناسب شأنه سبحانه، لأنّ التخصيص أمر حادث فتعالى أن تكون ذاتـه مركـزاً للحوادث إلاّ أن يـرجع إلى تفسيـر الإرادة الفعلية بـه دون الذاتيـة، فالإرادة في مقام الفعل هو ما جاء في هذا التفسير، وعلى هذا تكون الإرادة من صفات الفعل دون صفات الذات فيلزم خلوها عن ذلك الكمال.

وأمّا الثالث: ففيه انّ الشوق من مقولة الانفعال تعالى عنه، مضافاً إلى أنّ الشوق شأن الفاعل الناقص الذي يريد الخروج عن النقص إلى الكمال فيشتاق إليه شوقاً أكيداً.

وأمّا الأخير: فسواء أفسّرت بالقصد والعزم أو الإجماع والتصميم فحقيقتها الحدوث بعد العدم، والوجود بعد اللا وجود، وهي بهذا المعنى يستحيل أن يوصف به سبحانه.

ولأجل عدم مناسبة هذه التعاريف لذاته سبحانه صار المتألّهون على طائفتين:

الأُولى: من يحاول جعلها من صفات الذات ولكن يتصرف في معنى الإرادة.

الثانية: من لا يتصرف في نفي الإرادة ولكن يجعلها من صفات الفعل كالخلق والرزق، فالجميع ينتزع من فعله سبحانه وإعمال قدرته. وأصحاب هذا القول قد أراحوا أنفسهم من الإشكالات المتوجهة إلى كون الإرادة من الصفات الذاتية لله سبحانه.

وإليك الكلام حول هذين القولين في فصلين مختلفين.

٣

الإرادة الإلهية

من

صفات الذات

قد عرفت أنّ الإرادة بتفاسيرها المختلفة لا تليق أن تنسب إلى الله سبحانه، ولذلك عاد القائلون بأنّ الإرادة من صفات الذات إلى تفسيرها بنحو يناسب ذاته سبحانه، وإليك تفاسيرهم:

الأُولى: الإرادة هو العلم بالأصلح

يظهر من صدرالمتألّهين وغيره، أنّ إرادته سبحانه عبارة عن العلم بالأصلح، فقال الأوّل: فثبت انّ إرادة الله ليست عبارة عن القصد، بل الحقّ في كونه مريداً، انّه سبحانه وتعالى يعقل ذاته، ويعقل نظام الخير الموجود في الكلّ من ذاته، وانّه كيف يكون؟ وذلك النظام يكون لا محالة كائناً مستفيضاً وهو غير مناف لذات المبدأ الأوّل جلّ اسمه، لأنّ ذاته كلّ الخيرات الوجودية كما مرّ مراراً من أنّ البسيط الحق كلّ الأشياء الوجودية، فالنظام الأكمل الكوني الإمكاني تابع للنظام الأشرف الواجبي الحقّي، وهو عين العلم والإرادة فعلم

المبدأ بفيضان الأشياء عنه، وأنّه غير مناف لذاته، هو إرادته لذلك ورضاه، فهذه هي الإرادة الخالية عن النقص والإمكان.[1]

أقول: إنّ تفسير الإرادة الإلهية بالعلم بالأصلح هو الظاهر من أكثر المتأخّرين بعد صدر المتألّهين، وقد تلقّاه الحكيم السبزواري أصلاً مسلّماً ففسّرها به، قال في منظومته:

عقيب داع، دركنا الملائما
شوقاً مؤكّداً إرادة سما
وفيه عين الداع عين علمه
نظام خير هو عين ذاته[2]

يلاحظ عليه: أنّ تفسير الإرادة الإلهية بالعلم بالأصلح أو العلم العنائي وإن كان سليماً عن إشكال الحدوث والتدرّج حيث إنّ علمه سبحانه بذاته علم فعلي قديم منزّه عن وصمة الحدوث والتدرج، إلاّ أنّ إرجاع الإرادة إلى العلم، يلازم نفي واقع الإرادة عنه سبحانه، لأنّ العلم والإرادة حقيقتان مختلفتان، فتفسير الثانية بالأوّل، إثبات لوصف العلم، ونفي لوصف الإرادة، فيُصبح سبحانه فاعلاً عالماً غير مريد، مع أنّ الفاعل العالم المريد أفضل وأكمل من الفاعل العالم غير المريد.

وقد نبّه بذلك بعض أئمّة أهل البيت. روى بكير بن أعين أنّه قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: علمه ومشيئته هما مختلفان أو متّفقان؟ فقال: «العلم ليس هو المشيئة، ألا ترى أنّك تقول: سأفعل كذا إن شاء الله ولا تقول: سأفعل كذا

---

١. الأسفار:٦/ ٣١٦، الموقف الرابع، الفصل الثاني. ولاحظ أيضاً ص ٣٤١، ٣٤٢.

٢. شرح المنظومة:١٧٩.

إن علم الله ، فقولـك : إن شاء الله دليل على أنّـه لم يشأ ، فإذا شاء ، كـان الذي شاء كما شاء وعلم الله السابق للمشيئة» . [١]

ثمّ إنّ العلاّمة الطباطبائي ممّن يسلّم انّ علمه بنظام الخير مبدأ له ، و مع ذلك يُنكـر تسمية العلم بـالأصلح والنظام الأتم إرادة فقـال : إنّ ما ذكـره صدر المتألّهين وغيـره من الحكماء المتقدّمين من أمـر الإرادة الذاتيـة ، وأقامـوا عليه البرهان ، فهو حقّ ، لكـن الذي تثبته البراهين انّ ما سواه تعالـى يستند إلى قدرته التي هي مبدئيتـه المطلقة للخير وعلمه بنظـام الخير، وأمّا تسمية العلم بـالخير والأصلح ، إرادة أو انطباق مفهوم الإرادة بعد التجريد على العلم بالأصلح الذي هو عين الذات فلا .

نعم قـام البـرهان على أنّـه واجـد لكلّ كمـال وجودي ، وهـذا لا يـوجب تخصيص الإرادة من بينها بالذكر في ضمن الصفات الذاتية . وبالجملة ما ذكروه حق من حيث المعنى و إنّما الكـلام في إطلاق لفظ الإرادة وانطباق مـا جرّد من مفهومها ، على صفة العلم . [٢]

وليعلم أنّ القـول باتّحـاد صفـاتـه سبحانـه مع ذاتـه ليس بمعنى أنّ كلّ وصف عين الـوصف الآخـر كـأن تكـون الإرادة عين العلم ، بل المـراد أنّ ذاتـه سبحانه كلّه علم وفي الوقت نفسه كلّه قدرة وكلّه حياة دون أن يشكّل العلم جزءاً من الذات والقدرة جزءاً آخر حتّى يلـزم التركيب ، فلا يصحّ أن يقع القول بعينيّة صفاته مع الذات ، ذريعة لتفسير الإرادة بالعلم بالأصلح .

١. الكافي:١/ ١٠٩، باب الإرادة من صفات الفعل.

٢. الأسفار:٦/ ٣١٦قسم التعليقة.

الثانية: إرادته سبحانه هو ابتهاجه بذاته

هذه هي النظرية الثانية التي اختارها بعض المحقّقين من مشايخ مشايخنا ـ قدّس الله أسرارهم ـ فقد فسّر الإرادة بالابتهاج وجعل له مرحلتين:

١. الابتهاج الذاتي وهو الإرادة في مقام الذات.

٢. الابتهاج الفعلي ينبعث من الابتهاج الأوّل قائلاً: فإنّ من أحب شيئاً أحبّ آثاره، وهذه المحبة الفعلية هي الإرادة في مقام الفعل وأسماها بالإرادة الفعلية، فقال في كلام مبسوط:

«لا ريب عند أهل النظر أنّ مفاهيم الصفات ـ حسبما يقتضيه طبعها ـ متفاوتة متخالفة، لا متوافقة مترادفة، وإن كان مطابَقها واحداً بالذات من جميع الجهات، فكما أنّ مفهوم العلم غير مفهوم الذات وسائر الصفات، وإن كان مطابَق مفهوم العلم والعالِم، ذاته بذاته؛ حيث إنّ حضور ذاته لذاته، بوجدان ذاته لذاته، وعدم غيبة ذاته عن ذاته، كذلك ينبغي أن يكون مفهوم الإرادة بناء على كونها من صفات الذات ـ كمفهوم العلم ـ مبائناً مع الذات ومفهوم العلم، لا أنّ لفظ الإرادة معناه العلم بالصلاح، فانّ الرجوع الواجب هو الرجوع في المصداق، لا رجوع مفهوم إلى مفهوم. ومن البين أنّ مفهوم الإرادة ـ كما هو مختار الأكابر من المحقّقين ـ هو الابتهاج والرضا، و ما يقاربهما مفهوماً، ويعبّر عنه بالشوق الأكيد فينا.

والسرّ في التعبير عنها بالشوق فينا، وبصرف الابتهاج والرضا فيه تعالى: أنا لمكان إمكاننا ناقصون غير تامّين في الفاعلية، وفاعليتنا لكلّ شيء بالقوة، فلذا نحتاج في الخروج من القوة إلى الفعل إلى أُمور زائدة على ذواتنا ـ من تصوّر الفعل والتصديق بفائدته والشوق الأكيد ـ المميلة جميعاً للقوة الفاعلة

المحرّكة للعضلات، بخلاف الواجب تعالى فإنّه ـ لتقدّسه عن شوائب الإمكان وجهات القوة والنقصان ـ فاعل وجاعل بنفس ذاته العليمة المريدة، وحيث إنّه صرف الوجود، وصرف الوجود صرف الخير، فهو مبتهج بذاته أتمّ ابتهاج، وذاته مرضية لذاته أتمّ الرضا. وينبعث من هذا الابتهاج الذاتي ـ وهي الإرادة الذاتية ـ ابتهاج في مرحلة الفعل، فإنّ من أحبّ شيئاً أحبّ آثاره، وهذه المحبّة الفعلية هي الإرادة في مرحلة الفعل، وهي التي وردت الأخبار عن الأئمّة الأطهار ـ سلام الله عليهم ـ بحدوثها[1]؛ لوضوح أنّ المراد هو الإرادة التي هي غير المراد، دون الإرادة الأزلية التي هو عين المراد؛ حيث لا مراد في مرتبة ذاته إلاّ ذاته، كما لا معلوم في مرتبة ذاته إلاّ ذاته.[2]

ويظهر من الحكيم السبزواري ارتضاؤه، قال في منظومته:

مبتهج بذاته بنهجة
أقوى ومن له بشيء بهجة
مبتهج بما يصير مصدره
من حيث إنّه يكون أثره
كرابط لا شيء باستقلاله
ليس له حكم على حياله
رضاؤه بالذات بالفعل رضا
وذا الرضا إرادة لمن قضى[3]

١. أصول الكافي: ١/ ٨٥ـ٨٦، باب الإرادة، نشر المكتبة الإسلامية؛ وتوحيد الصدوق: ١٤٦ـ١٤٨، باب صفات الذات والأفعال، الحديث ١٥ـ١٩، نشر جماعة المدرسين.

٢. نهاية الدراية: ١/ ٢٧٨ـ٢٧٩

٣. شرح المنظومة: ١٨٠

يلاحظ على تلك النظريـة بما مرّ في النظرية السـابقة، فإنّ تفسير الإرادة الإلهيـة بـابتهـاج الـذات و إن كـان يـدفـع مشكل التـدريج والحـدوث، لكن الإشكال الآخر باق بحاله، فإن واقع الابتهـاج في الإنسان من مقولة الانفعال، والإرادة أشبه بمقـولة الفعل، فتفسيـر الإرادة بالابتهـاج ـ حتّى مع التجـريد عن النقص ـ يستلزم نفي وصف الإرادة عنه سبحانه.

إنّ الإرادة في الإنسان رمز الاختيار والحرية، فالفاعل المريد، مختار في فعله، يـوجده بإرادته، وأين هي من تفسير الإرادة بـالابتهاج الذي هو رمـز كون الفعل ملائماً لذات الفاعل وطبعه؟! فتفسير أحدهما بالآخر نفي لواقع المفسَّر.

٤

الإرادة الإلهية

من صفات الفعل

قد مضى في الفصل السابق بعض الأنظار الذي يفسر الإرادة الإلهية بأنّها من صفات الذات، وحان وقت البحث عن الأنظار التي تعدّها من صفات الفعل، فخصصنا هذا الفصل بهذا كما خصصنا الفصل السابق بالنظر الآخر.

ذهب غير واحد من المحقّقين إلى أنّ الإرادة أشبه بصفة الفعل، نظير الخلق والإيجاد والرحمة، وقبل الخوض في بيانها نقدّم شيئاً ربّما مضى التنبيه عليه في صدر الرسالة، و هو:

أثبتت البراهين الفلسفية انّ كلّ كمال وجودي فإنّه موجود للواجب في حدّ ذاته، و إلاّ يلزم تطرّق النقص إليه، وفرض موجود أكمل منه، لأنّ كون الفاعل وراء كونه عالماً، مريداً مختاراً، كمال للذات فلا يمكن سلبه عنه.

ومن جانب آخر انّ الإرادة كيفية نفسانية، و ماهية ممكنة والواجب منزّه عن الماهية والإمكان، وليست الإرادة كالعلم فإنّه يصلح وصف الواجب به إذا جرّد عن النقص وبقى منه سوى الكشف، وهذا بخلاف الإرادة فإنّها مهما جرّدت عن شوائب الإمكان والنقص لا يوصف بها الواجب، لأنّ واقعيّة الإرادة

هي الخروج من القـوّة إلى الفعل، ومن التصوّر إلى التصديق بالفـائدة ومنه إلى الشوق ومنـه إلى القصد والعـزم، وهذا المعنى مهما جـرّد من النقص لا يصلح لأن يوصف به الواجب.

ثمّ إنّ هذين الأمرين صـارا سبباً لذهاب جمع إلى أنّـه من صفات الذات أخذاً بـالأمر الأوّل وذهاب جمع آخـر إلى أنّها من صفـات الفعل، منهم السيد الطباطبائي قُدِّسَ سِرُّهُ فقال في تعاليقه على «الأسفار» ما هذا لفظه:

١. الإرادة صفة منتزعة من حضور العلّة التامّة للفعل

لو كـان بين كيفيّاتنا النفسانيـة، كيفيّة متميّزة متخلّلـة بين العلم الجازم و الفعل، بـاسم الإرادة فهو القصـد، وهـو ميل نفسانـي نحو الفعل، نظيـر ميل الجسم الطبيعي من مكـان إلى مكـان وليس من الشـوق أو الشوق المـؤكّـد في شيء، كما سيجيء، وليس هـو العلم وإن كانت الصفات والأحوال النفسـانيّة كالحبّ والبغض والرضا والسخط والحزن والسرور وغيرها، علميّة شعورية، لأنّ الإرادة لو كانت أمراً متميّزاً في نفسها فهي متخلّلة بين العلم والفعل فليست فينا علماً.

ومن هنا يظهـر أنّا لو جرّدناهـا من شوائب النقص وأجرينـا وصفها عليه تعـالى لم ينطبق على علمـه تعـالى، لأنّ مفهـومها غيـر مفهـوم العلم ولا ينفع التجـريد مع تغـاير المفهـومين، بخـلاف تجريـد معنى العلم مثلاً، فإنّـه وإن تبدّلت خصوصيّـاته وحدوده بالتجـريد حتّى عاد وجوداً واجبيـاً منفياً عنه جميع خصـائص الكيفية النفسـانيـة الخاصـة لكن معنـاه الأصلي وهو حضـور شيء لشيء محفوظ باق بعد التجريد وعند الإجراء على ما كان عليه قبل.

ويظهر أيضاً أنّ الإرادة لو أخذت صفة له تعالى بعد التجريد، كانت صفة فعل نظير الخلق والإيجاد والرحمة، منتزعة عن مقام الفعل، فتماميّة الفعل من حيث السبب إذا نسب إلى الفعل سمّيت إرادة له، فيكون الفعل مراداً له تعالى، وإذا نسبت إلى الله كانت إرادة منه فهو مريد، كما أنّ كلّ ما يستكمل به الشيء في بقائه رزق، فالشيء مرزوق وهو تعالى رزّاق وهكذا.

إلى أن قال: وما ذكره الحكماء الإلهيون من أمر الإرادة الذاتية وأقاموا عليه البرهان، فهو حقّ لكن الذي تثبته البراهين أنّ ما سواه تعالى يستند إلى قدرته التي هي مبدئيته المطلقة للخير وعلمه بنظام الخير، وأمّا تسمية العلم بالخير والأصلح، إرادة أو انطباق مفهوم الإرادة بعد التجريد على العلم بالأصلح الذي هو عين الذات فلا.[1]

وقال في مقام آخر: إنّ الإرادة منتزعة من مقام الفعل من حيث انتسابه إلى قدرته تعالى القاهرة أو من اجتماع الأسباب الموجبة عليه من حيث انتسابها إليه.[2]

وقد ذكر عصارة نظريته في «نهاية الحكمة» حيث قال:

لا ينبغي أن تقاس الإرادة بالعلم الذي يقال إنّه كيفية نفسانية ثمّ يجرّد عن الماهية ويجعل حيثية وجودية عامة موجودة للواجب تعالى وصفاً ذاتياً هو عين الذات. وذلك لأنّا ولو سلمنا أنّ بعض مصاديق العلم وهو العلم الحصوليّ كيف نفساني، فبعض آخر من مصاديقه وهو العلم الحضوريّ جوهر أو غير ذلك، وقد تحقّق أنّ المفهوم الصادق على أكثر من مقولة واحدة وصف

---

١. الأسفار:٦/ ٣١٥ـ٣١٦، قسم التعليقة.

٢. الأسفار:٦/ ٣٥٣، قسم التعليقة.

وجودي غير مندرج تحت مقولة، منتزع عن الوجود بما هو وجود، فللعلم معنى جامع يهدى إليه التحليل وهو حضور شيء لشيء.

وأمّا الإرادة المنسوبة إليه تعالى فهي منتزعة من مقام الفعل، إمّا من نفس الفعل الذي يوجد في الخارج، فهو إرادة ثمّ إيجاب، ثمّ وجوب، ثمّ وجود؛ وإمّا من حضور العلّة التامة للفعل كما يقال عند مشاهدة جمع الفاعل أسباب الفعل ليفعله، أنّه يريد كذا فعلاً.[1]

يلاحظ على النظرية: لا شكّ أنّ أكثر ما ذكره السيد الأُستاذ حقّ لا غبار عليه، وقد مرّ بعض ما ذكره في البحوث السابقة، أعني:

١. أنّ ماهية الإرادة وواقعيتها غير واقعية العلم.

٢. أنّ الإرادة في الإنسان مهما جرّدت عن وصفة الإمكان لا يوصف به الواجب.

٣. أنّ الإرادة من صفات الكمال، والموجود المريد أفضل من غير المريد فلابدّ من وصفه سبحانه بأنّه مريد.

كلّما ذكره من هذه الأُمور صحيح، ولكن تفسير الإرادة بحضور العلّة التامة للفعل يناقض الأصل الثالث، وقد صرّح به أيضاً في ثنايا كلامه، حيث قال:

«نعم قام البرهان بأنّه واجد لكلّ كمال وجودي، ومع ذلك كيف يمكن خلوّ الذات عن هذا الكمال الوجودي وحصره في مقام الفعل».

ولو كانت الإرادة منتزعة من حضور العلّة التامّة للفعل، يلزم أن تكون الفواعل الطبيعية كلّها مريدة لحضورها عند آثارها.

---

١. نهاية الحكمة: ٢٩٩ـ ٣٠٠.

وبالجملة تصوّر خلوّ الذات عن واقع الإرادة يلـزم أن يكون سبحانه فاعلاً غير مريد ولا مختار، وهذا نقص في الفاعـل تعالى عنه سبحانه. و سيوافيك ما هو الحقّ في معنى الإرادة الذاتية في الله سبحانه.

***

٢. الإرادة إعمال القدرة

إنّ المحقّق الخوئي بعـد ما طـرح تفسير الإرادة بـالعلم والابتهاج والـرضا ونقدهما بمـا مرّ ذكره، حاول أن يفسّر الإرادة الإلهية بإعمـال القدرة، فقال: إنّ الإرادة لا تخلو من أن تكون بمعنى إعمـال القدرة، أو بمعنى الشوق الأكيد ولا ثـالث لهما، وحيث إنّ الإرادة بـالمعنى الثانـي لا تعقل لذاتـه سبحانـه، يتعيّن الإرادة بالمعنى الأوّل له سبحانه وهو المشيئة و إعمال القدرة.[١]

وقال في موضع آخر: إنّ أفعال العباد لا تقع تحت إرادته سبحانه وتعالى ومشيئته.

والوجه ما تقدّم بشكل مفصّل، من أنّ إرادته تعالى، ليست من الصفات العليا الذاتية، بل هي من الصفات الفعليـة التي هي عبارة عن المشيئة و إعمال القدرة.[٢]

يلاحظ عليه أوّلاً: أنّ تفسيـر الإرادة بإعمـال القدرة يـرجع إلى كـونهـا من صفات الفعل، ومعنى ذلك خلوّ الذات عن ذلك الكمال الوجودي وهو يستلزم تصوّر الأكمل والأفضل من الواجب.

وثانياً: أنّ القول بأنّ أفعال العباد خارجة من متعلّق الإرادة الإلهية مخالف

١. المحاضرات:٢/ ٣٧.

٢. المحاضرات:٢/ ٧٢.

للبرهان، فإنّ الفعل ممكن كذاته، فكما أنّ الذّات تتعلّق به الإرادة الإلهية، فهكذا الفعل وإلاّ يلزم تحديد سلطانه سبحانه، وتحقّق بعض الأشياء بلا إرادة منه وهو كما ترى، وقد ورد في غير واحد من الروايات الردّ على تلك الفكرة.

روى هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ الله أكرم من أن يكلّف الناس ما لا يطيقون، والله أعزّ من أن يكون في سلطانه ما لا يريد». [١]

يقول سبحانه: ﴿وَما تَشاءُونَ إِلاّ أَنْ يَشاءَ اللهُ ربّ العالَمِين﴾. [٢]

ويقول سبحانه: ﴿وَما كانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلاّ بِإِذْنِ الله﴾. [٣]

إلى غير ذلك من الروايات والآيات الدالّة على أنّ أفعال العباد غير خارجة عن إرادته سبحانه بها، وأمّا كيفيّة الجمع بين عموم إرادته والقول بالاختيار، فسيوافيك بيانه.

٣. الإرادة الإلهية في روايات أئمّة أهل البيت عليهم السلام

إنّ السابر في ما صدر عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام في مورد الإرادة الإلهية يقف على أنّهم نظروا إليها من زوايا ثلاث:

١. الإرادة الإلهيّة غير العلم والقدرة.

٢. ما من ظاهرة من الظواهر الكونية إلاّ وقد تعلّقت بها إرادته سبحانه.

٣. إرادته سبحانه من صفات الفعل لا من صفات الذات.

فلنقتصر في كلّ من هذه المواضيع الثلاثة بالقليل عن الكثير.

---

١. بحارالأنوار: ٥/ ٤١، كتاب العدل والمعاد، الحديث ٦٤.

٢. التكوير: ٢٩.

٣. يونس: ١٠٠.

الف: إرادته غير علمه وقدرته

قد ناظر الإمام علي بن موسى الرضاعليه السلام أحد المتكلّمين في خراسان ـ أعني: سليمان المروزي ـ والمناظرة مبسَّطة نقتصر على ما له صلة بالمقام:

قال سليمان: إنّ إرادته علمه.

قال الرضاعليه السلام: «... وعلى هذا فإذا علم الشيء فقد أراده».

قال سليمان: أجل.

قال الرضاعليه السلام: «فإذا لم يرده، لم يعلمه».

قال سليمان: أجل.

قال الرضاعليه السلام: «من أين قلنا ذلك وما الدليل على أنّ إرادته علمه، وقد يعلم مالا يريده أبداً؟

ذلك قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَلَئِنْ شِئْنا لَنَذْهَبَنَّ بِالّذِي أوحَيْنا إليك﴾[1]، فهو يعلم كيف يذهب ولا يذهب به أبداً».

قال سليمان: إنّه سبحانه قد فرغ من الأمر، فليس يزيد فيه شيئاً.

قال الرضا عليه السلام: «هذا قول اليهود، فكيف قال تعالى: ﴿ادْعُوني أَستَجِبْ لَكُم﴾»[2].

قال سليمان: إنّما عنى بذلك أنّه قادر عليه.

قال الرضاعليه السلام: «أفيعد ما لا يفي به؟ فكيف قال: ﴿يَزِيدُ فِي الخَلْقِ ما يَشاء﴾[3] وقال عزّ وجلّ: ﴿يَمْحُوا اللهُ ما يَشاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الكِتاب﴾[4] وقد

---

١. الإسراء:٨٦.

٢. المؤمن:٦٠.

٣. فاطر:١.

٤. الرعد:٣٩.

فرغ من الأمر...» فلم يحر سليمان جواباً.[١]

إنّ ما دار بين الإمام والمروزي كاف في نقد ما يتخيّل بأنّ إرادته سبحانه هي علمه بالأصلح.

ب. عموم إرادته سبحانه بكلّ ظاهرة كونية

أمّا عموم إرادته سبحانه بكلّ ظاهرة كونية فهو يبتني على مقدّمات فلسفية ثابتة، وإليك الإشارة إليها على وجه الإيجاز:

١. سعة قدرته وخالقيته سبحانه، وانّ كلّ ما في صفحة الكون من دقيق وجليل وذات وفعل مخلوق لله سبحانه لا على النحو الذي فسّر به الأشاعرة عموم قدرته بأن يكون الواجب الفاعل المباشري لكلّ ظاهرة مجردة أو مادية، بل على النحو المختار لدى الإمامية.[٢]

٢. إنّ كلّ ما في دار الإمكان، قائم بالواجب غير مستغن عنه في شأن من شؤونه لا في ذاته ولا في فعله، وإنّ غناء فعل الإنسان عن الواجب يستلزم خروجه عن حدّ الإمكان وانقلابه موجوداً واجباً، وهذا خلف، فما في الكون يجب أن يكون منتهياً إلى الواجب قائماً به قيام المعنى الحرفي بالاسمي، فالقول باستقلال الإنسان في فعله أشبه بمقالة الثنوية.

٣. شهادة الروايات على عموم قدرته، ونقتصر على روايات ثلاث:

١. روى الصدوق في توحيده بسنده عن حفص بن فرط، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «من زعم أنّ الله تعالى يأمر بالسوء والفحشاء فقد

---

١. عيون أخبار الرضا: ١/ ١٨٩.

٢. لاحظ الإلهيات: ٢/ ٢٧٥.

كـذب على الله، ومن زعم أنّ المعاصي من غير قـوة الله، فقد كـذب على الله، و من كذب على الله أدخله النار».[١]

٢. روى البرقي في محاسنه عن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ الله أكرم من أن يكلّف الناس ما لا يطيقون، والله أعزّ من أن يكون في سلطانه ما لا يريد».[٢]

٣. وروى عن حمزة بن حمران، قال: قلت له: إنّا نقول إنّ الله لم يكلّف العباد إلاّ ما آتاهم وكلّ شيء لا يطيقونه فهـو عنهم موضوع، ولا يكون إلاّ مـا شاء الله، وقضى وقدر و أراد؟ فقال: «والله إنّ هذا لديني و دين آبائي».[٣]

ج: الإرادة من صفات الفعل

من سبر فيما ورد عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام في مجال الرواية يقف على اهتمام الأئمّة بتـوجيه أصحابهم إلى أنّ الإرادة من صفات الفعل لا من صفـات الذات، وقد عقد الشيخ الكليني باباً في ذلك المجال ننقل منه ما يلي:

١. روى عاصم بن حميد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت: لم يزل الله مريداً؟ قال: «إنّ المريد لا يكون إلاّ المراد معه، لم يزل الله عالماً قادراً ثمّ أراد».[٤]

٢. روى صفوان بن يحيى، عن الإمـام الكاظم عليه السلام: أخبرني عن الإرادة من الله و من الخلق؟ فقـال:« الإرادة من الخلق الضمير، و ما يبدو لهم بعـد ذلك من الفعل، وأمّا من الله تعـالى فإرادته إحـداثه لا غير ذلك، لأنّـه لا يروِّي ولا يهمّ ولا

---

١. توحيد الصدوق:٣٥٩، باب نفي الجبر والتفويض، الحديث٢.

٢. بحارالأنوار:٥/ ٤١، كتاب العدل والمعاد، الحديث٦٤.

٣. بحارالأنوار:٥/ ٤١، الحديث٦٥.

٤. الكافي:١/ ١٠٩، باب الإرادة من صفات الفعل، الحديث١.

يتفكّر، وهـذه الصفات منفية عنـه وهي صفات الخلق، فإرادة الله، الفعل، لا غير ذلك، يقـول له: كن فيكـون بـلا لفظ ولا نطق بلسان ولا همّة ولا تفكّـر ولا كيف لذلك، كما أنّه لا كيف له».[١]

٣. روى محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المشيئة محدثة».[٢]

تحليل الروايات الماضية

لا يشكّ ذو مسكة في أنّ الروايات ظاهرة في كون الإرادة من صفات الفعل دون صفـات الذات، لما يترتّب على القـول الثـاني من قـدم العالم وغيره، ولما كـان القول بكونها من صفـات الفعل مخالفاً للأصل المبرهن في الفلسفـة الإسلامية من أنّ الإرادة وصف كمال للمـوجـود بما هـو موجـود، حـاول صـدر المتألّهين تفسير الروايات بنحو يوافق أُصوله فقال:

«والتحقيق انّ الإرادة تطلق بالاشتراك الصناعي على معنيين:

أحدهما : مـا يفهمه الجمهـور و هو ضـد الكـراهة، وهي التي تحصل فينـا عقيب تصوّر الشيء الملائم، وعقيب التردّد حتّى يترجح عندنـا الأمر، الداعي إلى الفعل أو الترك فيصـدر أحدُهما منّـا، وهذا المعنـى فينا من الصفـات النفسانيـة، وهي والكـراهة فينـا كـالشهوة والغضـب فينا وفي الحيـوان، ولا يجوز على الله، بل إرادته نفس صدور الأفعـال منه من جهة علمه بوجه الخير، وكـراهته عدم صدور الفعل القبيح عنه لعلمه بقبحه.

وثانيهما : كون ذاته بحيث يصدر عنه الأشياء لأجل علمه بنظام الخير فيها التابع لعلمه بـذاته ، لا كاتّباع الضـوء للمضيء والسخونة للمسخِّن ، ولا كفعل

١و٢. الكافي: ١/ ١٠٩، باب الإرادة من صفات الفعل، الحديث ٣و٧.

المجبورين والمسخّرين، ولا كفعل المختارين بقصد زائد وإرادة ظنيّة يحتمل الطرف المقابل، وقد تحققت انّ قيّوم الكلّ إنّما يفعل الكلّ عن علم هو نفس ذاته العليم الذي هو أتمّ العلوم، فإذن هو سبحانه فاعل للأشياء كلّها بإرادة ترجع إلى علمه بذاته، المستتبع لعلمه بغيره، المقتضي لوجود غيره في الخارج لا لغرض زائد وجلب منفعة ـ إلى أن قال: ـ و لما كان فهم الجمهور لا يصل إلى الإرادة بهذا المعنى، بل إلى النحو الذي في الحيوان أو ضدّه الكراهة ويكون حادثاً عند حدوث المراد، جعلها (الإمام) من صفات الأفعال ومن الصفات الإضافية المتجدّدة كخالقيته أو رازقيته.[1]

وقال المولى محمد صالح المازندراني في شرحه على أُصول الكافي: الإرادة تطلق على معنيين كما صرّح به بعض الحكماء الإلهيّين.

أحدهما: الإرادة الحادثة وهي الّتي فُسرت في الحديث بأنّها نفس الإيجاد واحداث الفعل.

وثانيهما: الإرادة التي هي من الصفات الذاتية التي لا توصف الذات بنقيضها أزلاً وأبداً، وهي التي وقع النزاع فيها.

فذهب جماعة إلى أنّها نفس علمه الحق بالمصالح والخيرات وعين ذاته الأحدية.

وذهبت الأشاعرة إلى أنّها صفة غير العلم.[2]

نقد وتحليل

إنّ هذا التفسير للروايات يتمتع بنقاط قوّة، وهي:

١. شرح أُصول الكافي:١/ ٢٧٨.

٢. شرح أُصول الكافي، للمولى محمد صالح المازندراني:٣/ ٣٤٥.

أوّلاً: فسّر الإرادة بمعنيين وهي بأحدهما صفة ذات وبالمعنى الآخر فهي صفة فعل.

ثانياً: الإرادة الإنسانية تمتنع أن تقع وصفاً لله سبحانه فلا محيص من إرجاع الإرادة بهذا المعنى في حقّه سبحانه إلى كونها صفة فعل.

ثالثاً: الإرادة الذاتية بالمعنى المناسب لذاته كانت حقيقة لا تُدرك الأفهام الساذجة غورَها، بل حتّى الأفهام الحادة كسليمان المروزي، فلذلك لم يذكر الإمام من الإرادة إلاّ ما هو وصف للفعل.

ورابعاً: انّ إصرار أئمّة أهل البيت عليهم السلام على كون الإرادة من صفات الفعل للحيلولة دون وصف ذاته بالإرادة بهذا المعنى، ولأجل ذلك ركزوا على أنّها من صفات الفعل.

وخامساً: انّ جعل الإرادة من صفات الذات كان مثاراً لشبهة قدم الإرادة بقدم الذات وبالتالي قدم العالم وعامّة مخلوقاته. ولأجل الحيلولة دون طروء هذه الشبهة في الأذهان كان الأئمّة عليهم السلام يعدّون الإرادة من صفات الفعل.

وممّا يعرب عن ذلك ما رواه سليمان بن جعفر الجعفري قال: قال الرضا عليه السلام: «المشيئة والإرادة من صفات الأفعال، فمن زعم أنّ الله تعالى لم يزل مريداً شائياً فليس بموحّد». [١]

هذه هي نقاط القوة في هذا النوع من التفسير، وعلى الرغم من ذلك فلا يخلو التفسير المذكور من ضعف، وهو انّ إرجاع الإرادة الذاتية إلى العلم بالأصلح إنكار للإرادة والكمال المطلق للموجود.

---

١. توحيد الصدوق:٣٣٨

٥

ما هو المختار في الإرادة الالهيّة؟

قد مرّ آنفاً التفاسير المطروحة للإرادة الإلهية وعرفت وجوه الضعف فيها، والذي يمكن أن يقال: انّ الإرادة تنقسم إلى: إرادة في مقام الفعل، وإرادة في مقام الذات.

فالإرادة في مقام الفعل هو ما مرّ تفسيره في الأحاديث وكلمات المحقّقين فلا نطيل، ونظير الإرادة هو العلم فإنّه ينقسم إلى العلم في مقام الفعل والعلم في مقام الذات.

فما سوى الله علمه سبحانه في مقام الفعل، فكلّ الأشياء بما انّه فعله وخلقه، أيضاً علمه وعرفانه، نظير الصور الذهنية المخلوقة للنفس فهي في حدّ كونها فعلاً للنفس، علم لها.

وهذا هو المستفاد من رواية أئمّة أهل البيت عليهم السلام، ولكنّا لا نرى فيها ما يدلّ على نفي الإرادة الذاتية بالمعنى المتناسب لمقام ذاته.

وأمّا الإرادة في مقام الذات فبيانه رهن مقدّمة، وهي انّ الفاعل من حيث العلم بفعله وإرادته واختياره ينقسم إلى أقسام أربعة:

أ. ما يفعل بلا شعور، كالعلل الطبيعية مثل النار والحرارة.

ب. ما يفعل مع شعور دون أن يكون له إرادة واختيار، كحركة يد المرتعش.

ج. ما يصدر عن الفاعل عن علم وإرادة ولكنّه ليس مختاراً بل مضطرّاً إلى الفعل، وهذا كإرادة المكرَه، فالمكرَه عندنا من أقسام المريد لكنّه ليس بمختار، فانّه يرجح أحد المحذورين على الآخر بإرادته، ولكنّه ليس في ترجيح هذا مختاراً، ولو لم يكن هناك ضغط خارجي لترك العمل من رأس.

د. ما يصدر عن علم وإرادة واختيار، فهذا النوع من الفواعل أتمُّها وأفضلها، لأنّ الفعل يصدر عن الفاعل من صميم ذاته فهو شاعر، مقابل ما ليس بشاعر، مريد، في مقابل من ليس بمريد، مختار في فعله دون أن يكون مكرهاً وعليه ضغط من خارج يبعثه إلى إرادة أحد العملين حتّى يرجح أقل المحذورين.

هذه هي أقسام الفواعل والأخير أفضلها.

إذا علمت ذلك فاعلم أنّ الفاعل المختار من جميع الجهات واجد لكمالات المراتب السابقة، أعني: العلم والإرادة، فانّ الغاية من العلم والإرادة هو جعل الفاعل فاعلاً مختاراً، فإذا حصل الاختيار للفاعل وكان مختاراً في فعله، والفعل صادراً عن صميم ذاته دون أن يكون هناك مكرَهاً فهو واجد لكمالات المراتب السابقة خصوصاً الإرادة.

وعلى ضوء ذلك انّه سبحانه تبارك و تعالى مريد بالذات فهو بهذا المعنى أي أنّه مختار والفاعل المختار واجد لكمال الإرادة وإن لم يكن واجداً لها بحدّها، وهذا ما نسمّيه بالإرادة البسيطة.

والحاصل: انّ الإرادة التفصيلية التي تتألّف من تصوّر الفعل والتصديق

بالفائدة ورفع الموانع والشوق المؤكّد ثمّ الجزم والتصميم وإن لم تكن موجودة في الذات ولكن نتيجة الإرادة كون الفاعل مختاراً بالذات، متحقّق في الذات وهي موصوفة بها، فكونه مختاراً جامع لعامّة الكمالات السابقة.

وإن شئت قلت: إنّ الإرادة صفة كمال لا لأجل كونها حادثة طارئة متقضّية بعد حدوث المراد، و إنّما هي صفة كمال لكونها رمز الاختيار وسمة عدم المقهورية حتّى أنّ الفاعل المريد المكرَه له قسط من الاختيار، حيث يختار أحد طرفي الفعل على الآخر تلو محاسبات عقلية فيرجّح الفعل على الضرر المتوعّد به، فإذا كان الهدف والغاية من وصف الفاعل بالإرادة هو إثبات الاختيار وعدم المقهورية فوصفه سبحانه بكونه مختاراً غير مقهور في سلطانه، غير مجبور في إعمال قدرته، كاف في جري الإرادة عليه، لأنّ المختار واجد لكمال الإرادة على النحو الأتم والأكمل.

وقد ثبت في محلّه انّه يلزم في إجراء الصفات ترك المبادئ والأخذ بجهة الكمال، فكمال الإرادة ليس في كونها طارئة زائلة عند إيجاد المراد أو كون الفاعل خارجاً بها عن القوة إلى الفعل أو من النقص إلى الكمال، بل كمالها في كون صاحبها مختاراً مالكاً لفعله، آخذاً بزمام عمله، فلو كان هذا هو كمال الإرادة، فالله سبحانه واجد له على النحو الأكمل، إذ هو الفاعل المختار غير المقهور في سلطانه ﴿**والله غالبٌ على أمرِه**﴾[1]. [2]

---

١. يوسف:٢١.

٢. لاحظ الإلهيات:١/ ١٧٥.

٦

الإرادة التكوينية والتشريعية

تنقسم الإرادة إلى تكوينية وتشريعية، واختلفوا في تفسير هذا التقسيم إلى نظريات:

الأُولى: نظرية المحقّق الخراساني

قال المحقّق الخراساني: الإرادة التكوينية عبارة عن العلم بالنظام على النحو الكامل التام، والإرادة التشريعية هو العلم بالمصلحة في فعل المكلّف.[1]

وفسّرهما في موضع آخر بالعبارة التالية وقال: لا محيص عن اتّحاد الإرادة والطلب و ان يكون ذلك الشوق المؤكّد المستتبع لتحريك العضلات في إرادة فعله بالمباشرة(التكوينيّة) أو المستتبع لأمر عبيده به فيما لو أراده لا كذلك (لا بالمباشرة) مسمّى بالطلب والإرادة.[2]

والعبارة الأُولى ناظرة إلى تفسير الإرادتين في حقّه سبحانه، والثانية ناظرة إلى تفسيرهما في الإنسان.

فالإرادة التكوينية على التفسير الأوّل هو العلم بالنظام على النحو

---

١. الكفاية: ١/ ٩٩.

٢. الكفاية: ١/ ٩٦.

الكامل، والإرادة التشريعية هو العلم بالمصلحة في فعل المكلّف؛ ولكنّهما على التفسير الثاني عبارة عن الشوق المؤكّد المستتبع إمّا لتحريك العضلات فهي الإرادة التكوينية، أو المستتبع لأمر العبيد به فهي التشريعية.

ولا يخفى ضعف التفسيرين.

أمّا الأوّل، فلأنّ تفسير الإرادة الإلهية التكوينية بالعلم بالنظام على النحو الكامل والتشريعية بالعلم بالمصلحة، تفسير غير تام، لما مرّ من أنّ واقع الإرادة غير واقع العلم.

وأمّا التفسير الثاني، فلأنّ تفسير الإرادة بالشوق المؤكّد الذي هو الجامع بين الإرادة التكوينية والتشريعية في الإرادة الإنسانية تفسير ضعيف، إذ ليس الشوق من مبادئ الإرادة ولا نفس الإرادة بشهادة انّ الإنسان كثيراً ما يريد شيئاً ويفعله بلا شوق كشرب الدواء المرّ، وربّما يشتاق ولا يفعله كما في المحرّمات.

الثانية: نظرية المحقّق الإصفهاني

إنّ الإرادة التكوينية تتعلّق بفعل المريد نفسِه، والتشريعية تتعلّق بفعل الغير. ثمّ ذكر في توضيح الثانية ما هذا نصّه:

إنّ فعل الغير إذا كان ذا فائدة عائدة إلى الشخص، ينبعث من الشوق إلى تلك الفائدة، شوق إلى فعل الغير بملاحظة ترتّب تلك الفائدة العائدة إليه، وحيث إنّ فعل الغير ــ بما هو فعل اختياري له ــ ليس بلا واسطة مقدوراً للشخص، بل يتبع البعث والتحريك إليه، لحصول الداعي للغير فلا محالة ينبعث للشخص(الآمر) شوق إلى ما يوجب حصول فعل الغير اختياراً وهو

تحريكه إلى الفعل.

فالإرادة التشريعية ليست ما تعلّق بالتحريك والبعث فانّهما من أفعاله[1]، فلا مقابلة بين التشريعية والتكوينية، بل التشريعية من الشوق المتعلّق بفعل الغير اختياراً، وأمّا إذا لم يكن لفعل الغير فائدة عائدة إلى الشخص فلا يعقل تعلّق الشوق به بداهة انّ الشوق النفساني لا يكون بلا داع.[2]

ولمّا كان تفسير الإرادة التشريعية بالشوق المتعلّق بفعل الغير اختياراً، موجباً لانتفاء الإرادة التشريعية في الله سبحانه، لعدم تعقّل الشوق في ساحته تعالى، حاول أن يفسّر الإرادة التشريعية بوجه، يناسب ساحته تعالى و قال:

نعم من جملة النظام التام ـ الذي لا أتمّ منه ـ نظام إنزال الكتب وإرسال الرسل والتحريك إلى ما فيه صلاح العباد، والزجر عمّا فيه الفساد، فالمراد بالإرادة الذاتيّة بالعرض لا بالذات، هذه الأُمور دون متعلّقاتها فلا أثر للإرادة التشريعية في صفاته الذاتية؛ كما في الخبر الشريف المروي في توحيد الصدوق بسنده عن أبي الحسن عليه السلام قال عليه السلام: «إنّ لله إرادتين ومشيّتين: إرادة حتم و إرادة عزم، ينهى وهو يشأ، و يأمر وهو لا يشأ» الخ، وهو ظاهر في أنّ الإرادة التشريعية حقيقتها الأمر والنهي، وانّ حقيقة الإرادة والمشيئة هي الإرادة التكوينية.[3]

يلاحظ عليه: أوّلاً: أنّ الإرادة التكوينية و إن كانت تقابل الإرادة التشريعية

---

١. أي ليست الإرادة التشريعية هي الإرادة المتعلّقة بالبعث، إذ على هذا لا تبقى مقابلة بين الإرادتين حيث تتعلّقان بفعل الآمر.

٢. نهاية الدراية: ١/ ٢٨٠ـ ٢٨١.

٣. نهاية الدراية: ١/ ٢٨١ـ ٢٨٢، الطبعة المحقّقة.

لكن التقابل لا يقتضي تفسير الأُولى بما يتعلّق بفعل المريد، والأُخرى بما يتعلّق بفعل الغير، بل يكفي وجود التغاير بينهما في خصوصيات المتعلّق بأن يقال: انّ الإرادة مطلقاً في التكوينية والتشريعية تتعلّق بفعل النفس والمريد؛ غاية الأمر انّه لو كان متعلّقها إيجاد شيء في الخارج كالأكل والشرب توصف بالتكوينية، ولو كان متعلّقها بعث المكلّف إلى إيجاد شيء في الخارج تسمّى تشريعية، وبذلك يظهر عدم صحّة قوله: فالإرادة التشريعية ليست ما تتعلّق بالتحريك والبعث فانّهما من أفعاله فلا مقابلة (أي يلزم عدم المقابلة) بين الإرادتين، لما عرفت من أنّه يكفي في التقابل، وجود الاختلاف في خصوصيات المتعلّق بعد اشتراكهما في كون المتعلّق فيهما هو فعل المريد، غاية الأمر ينقسم فعل المريد إلى قسمين، كما عرفت.

وثانياً: أنّ لازم تفسير التشريعية بالشوق إلى فعل الغير لما فيه فائدة عائدة إلى الشخص المريد، هو كون الإرادة التكوينية أيضاً من مقولة الشوق، وقد عرفت أنّ الإرادة ليست من مقولة الشوق، وربّما يكون هنا شوق ولا إرادة كما تكون إرادة ولا يكون شوق.

وثالثاً: أنّ تقسيم الإرادة إلى التكوينية والتشريعية في مورده سبحانه والإنسان بملاك واحد، وهو إن تعلّقت الإرادة بإيجاد الشيء تكويناً، فالإرادة تكوينية مطلقاً في المالك والمملوك، وإن تعلّقت بالإنشاء والبعث فهي تشريعية كذلك، و هذا بخلاف ما أفاده ﷺ حيث فسّر الإرادة التكوينية: بحبه بذاته لذاته، وحبه لأفعاله بالعرض، وأمّا الإرادة التشريعية فهي عبارة عن إرسال الرسل و إنزال الكتب

رابعاً: انّ إرسال الرسل و إنزال الكتب من مظاهر الإرادة التكوينية، حيث إنّها عبارة عن ابتهاج الواجب ذاته بذاته وابتهاجه بأفعاله وما يدخل في دار الوجود، بالعرض، ومن أفعاله إرسال الرسل و إنزال الكتب ومعه كيف عدّهما من مظاهر الإرادة التشريعية؟!

الثالثة: نظرية العلاّمة الطباطبائي

وحاصل النظرية عبارة عمّا ذكرناه في نقد نظرية المحقّق الإصفهاني من أنّه لا فرق بين الإرادة التكوينية والتشريعية في أنّ كليهما يتعلّقان بفعل المريد، غاية الأمر إن تعلّقت بفعل المريد غير البعث والزجر فهي إرادة تكوينية، وإن تعلّقت ببعث الغير وزجره عن الشيء فهي إرادة تشريعية، فمتعلّق الإرادتين في الحقيقة فعل المريد؛ غاية الأمر انّ المتعلّق إن كان الفعل الخارجي فهو إرادة تكوينية، وإن تعلّقت بإنشاء البعث والزجر الذي هو أيضاً فعل المريد فالإرادة تشريعية.

قال﴿ره﴾ معلّقاً على قول صاحب الكفاية«المستتبع لأمر عبيده به فيما لو أراده لا كذلك» ما هذا لفظه: إنّ الإرادة في استتباعها لأمر العبيد من قبيل إرادة الفعل بالمباشرة، وأمّا بالنسبة إلى إرادة فعل العبد مثلاً فلا إرادة في النفس تتعلّق بفعل الغير، بل إنّما هي إرادة إنشائية وتسميتها إرادة متعلّقة بفعل الغير مجاز أو مسامحة، لمكان التلبّس الواقع بين الأمر والمأمور به.

وبه يتبيّن انّ القول بتعلّق الإرادة بفعل المأمور به مسامحة أو خطأ واضح تابع من الاتّحاد المتوهّم بين الأمر والمأمور به، وذلك انّ الإرادة حيثية حقيقية

رابطة بين الـذات المريدة وفعلها القائم بهـا ، وأمّا النفس وفعل غيرهـا فلا رابطة بينهما حتّى يتوسط بينهمـا حيثية الإرادة ، فالإرادة المتعلّقة بفعل المأمـور توهّماً متعلّقة بـالحقيقة بأمره بالفعل فتنسب إلى نفس الفعل مجـازاً ، أو انّ إرادة الأمر لتعلّقها بفعل ما(البعث) له ارتباط بفعل المأمور تعد متعلّقة بنفس فعل المأمور تجـوّزاً ، كما يقـال : أردت الخبـز و إنّما أراد أكلـه ، وهـذا النحو من الاسنـاد أو النسبة كثير الدوران في الاستعمال .[١]

وحاصل تلك النظرية : انّ تقسيم الإرادة إلى التكـوينية والتشريعية صرف اصطـلاح نشأ من غـرض خـاص ، وإلاّ فـالإرادة في كـلا القسمين تتعلّق بفعل المريد ، إذ يمتنع أن تتعلّق الإرادة بفعل الغير، لأنّها لا تتعلّق إلاّ بما كان تحت اختيار المـريد وفعل الغيـر خارج عن اختياره فكيف تتعلّق إرادتـه به؟! هـذا ما بعث السيد العـلاّمة الطباطبـائي إلى القول بأنّ كـلا القسمين من نسيج واحد ، وإنّما الاختلاف في المراد ، فتارة يكون المراد أمـراً تكوينياً ، وأُخرى أمراً اعتبارياً كإنشاء البعث المنتزع من الأمر.

وبعبارة أُخرى : إنّ الإنسان بما انّه طالب للكمال ربّما يقوم بالفعل بنفسه الذي يـرى فيه الكمـال وربّما يستخـدم الغير لأجل تبسيط قـدرته ونيـل الكمال المطلـوب عن طريقـه ، فتكـون الغايـة من الإرادة التشريعيـة هـو الوصـول إلى الكمال المطلوب عن طريق استخدام الغير وبعثه نحو المراد .

هذه هي الإرادة التشـريعية الإنسانيـة ، وأمّا الإرادة التشريعيـة الإلهية فهي أجل من أن تكـون لتلك الغـايـة ، لأنّه كمـال مطلق لا يتطـرّق إليـه النقص ولا

---

١. حاشية الكفاية، للعلاّمة الطباطبائي:٧٨.

يتصوّر فـوقه كمـال ، إنّما الغايـة لأمره ونهيه هـو إيصال المأمـور إلى الكمال ، وعلى هـذا فالإرادة التشـريعية في عـامّـة المراتب بمعنى واحـد غير أنّ الغـاية تختلف في الإنسان وغيره، فـالغرض منها في الإنسان هـو طلب الكمال لنفسه وفي حقّه سبحانه هو إيصال الغير إلى الكمال .

الفصل الخامس

رؤية الله سبحانه

تمهيد

إنّ رؤية الله سبحانه في الدارين التي أثارت ضجة كبيرة في الأوساط الإسلامية، فالمفكّرون الواعون على تنزيهه سبحانه عن التجسيم والتشبيه والجهة والرؤية،ومقلّدة أخبار الآحاد والمخدوعون بالإسرائيليات على جواز الرؤية في الآخرة. ورائدنا في الرسالة، الكتاب، والسنّة الصحيحة، والعقل الصريح الذي به عرفنا الله سبحانه و صفاته وأنبياءه ويأتي كلامنا فيها ضمن فصول:

١

الرؤية فكرة يهودية مستوردة

لما انتشر الإسلام في الجزيرة العربية وضرب بجرانه أراضيها، ودخل الناس في الإسلام زرافات ووحداناً، لم تجد اليهود والنصارى محيصاً إلاّ الاستسلام للأمر الواقع، فدخلوا في الإسلام متظاهرين به غير معتقدين غالباً، إلاّ من شملتهم العناية الإلهية منهم و كانوا قليلين، ولكن الأغلبية الساحقة منهم خصوصاً الأحبار والرهبان بقوا على ما كانوا عليه من العقائد.

كانت الأحبار والرهبان عارفين بما في العهدين من القصص والحكايات والأُصول والعقائد، فعمدوا إلى نشرها بين المسلمين بخداع خاص وبطريقة علمية، وكانت السذاجة سائدة على أكثر المسلمين فزعموهم علماء ربانيّين يحملون العلم، فأخذوا منهم ما يلقون، بقلب واعٍ ونيّة صادقة، فأوجد ذلك أرضية صالحة لنشر القصص الخرافية والعقائد الباطلة خصوصاً فيما يرجع إلى التجسيم والتشبيه وتحقير الأنبياء في أنظار المسلمين بإسناد المعاصي الموبقة إليهم ، ولم تكن رؤية الله بأقلّ ممّا سبق في تركيزهم عليها، فما ترى في كتب الحديث قديماً وحديثاً من الأخبار الكثيرة حول التجسيم والتشبيه والرؤية ونسبة المعاصي إلى الأنبياء والتركيز على القدر والقضاء السالبين للاختيار، فكلّها من آفات المستسلمة من

اليهود والنصارى، فحسبها بعض السلف حقائق راهنة وقصصاً صادقة، فتلقّوها بقبول حسن ونشروها بين الخلف، ودام الأمر على ذلك حتّى يومنا هذا. ويكفيك الحديث التالي:

قصد الحنابلة الإمام العلاّمة محمد بن جرير الطبري يوم الجمعة في الجامع وسألوه عن حديث جلوسه سبحانه على العرش ، فقال أبو جعفر: أمّا أحمد بن حنبل فلا يعدّ خلافه، فقالوا له: فقد ذكره العلماء في الاختلاف؛ فقال: ما رأيته روي عنه، ولا رأيت له أصحاباً يعوّل عليهم، وأمّا حديث الجلوس على العرش فمحال، ثمّ أنشد:

سبحان من ليس له أنيس ... ولا له في عرشه جليس

فلما سمعوا ذلك وثبوا فرموه بمحابرهم، وقد كانت أُلوفاً، فقام بنفسه ودخل داره فردموا داره بالحجارة حتّى صار على بابه كالتل العظيم، وركب «نازوك» صاحب الشرطة في عشرات أُلوف من الجند يمنع عنه العامّة، ووقف على بابه إلى الليل، وأمر برفع الحجارة عنه، وكان قد كتب على بابه البيت المتقدّم فأمر «نازوك» بمحو ذلك، وكتب مكانه بعض أصحاب الحديث:

لأحمدَ منزلٌ لا شكَّ عالٍ
إذا وَافى إلى الرحمن وافِدْ
فيُدْنيه ويقعده كريماً
على رغمٍ لهم في أنفِ حاسِدْ
عَلى عرشٍ يُغَلِّفُهُ بطيبٍ
على الأكبادِ من باغٍ وعَانِدْ

لـــه هـــذا المُقـــامُ يكـــونُ حقـــا

كَـــذاكَ رواه ليـثٌ عـن مُجَاهِـــدْ[١]

أهكذا يُتعامل مع إمام كبير وفقيه عظيم، ومحدّث بصير مثل الطبري ولا ذنب له إلاّ أنّه إمام مفكّر، لا يؤمن بأساطير اليهود، و إن تلقّاها «مجاهد» ونظراؤه حقيقة راهنة ؟!

ومن العوامل التي فسحت المجال للأحبار والرهبان لنشر ما في العهدين بين المسلمين، حظر تدوين حديث الرسول ﷺ ونشره ونقله والتحدّث به أكثر من مائة سنة، فأوجد الفراغ الذي خلفه هذا العمل، أرضية مناسبة لظهور بدع يهودية ونصرانية وسخافات مسيحية وأساطير يهودية خصوصاً من قبل كهنة اليهود و رهبان النصارى.

يقول الشهرستاني: وضع كثير من اليهود الذين اعتنقوا الإسلام أحاديث متعدّدة في مسائل التجسيم والتشبيه، وكلّها مستمدة من التوراة.[٢]

قال ابن خلدون: إنّ العرب لم يكونوا أهل كتاب ولا علم وإنّما غلبت عليهم البداوة والأُمّية، وإذا تشوّقوا إلى معرفة شيء ممّا تتوق إليه النفوس البشرية في أسباب المكوّنات وبدء الخليقة وأسرار الوجود فإنّما يسألون عنه أهل الكتاب قبلهم، ويستفيدونه منهم و هم أهل التوراة من اليهود و من تبع دينهم من النصارى مثل كعب الأحبار ووهب بن منبه و عبد الله بن سلام و أمثالهم

١. قال الطبري في التفسير: حدثنا عباد بن يعقوب الأسدي قال: حدثنا ابن فضيل عن ليث عن مجاهد في قوله: عسى الخ قال: يجلسه معه على عرشه. لاحظ مقدمة اختلاف الفقهاء للطبري:١١.

٢. الملل والنحل:١/ ١١٧.

فامتلأت التفاسير من المنقولات عندهم، و تساهل المفسرون في مثل ذلك وملأوا كتب التفسير بهذه المنقولات، وأصلها كلّها كما قلنا من التوراة أو ممّا كانوا يفترون.[١]

ومن أكابر أحبار اليهود الذين تظاهروا بالإسلام هو كعب الأحبار، فقد خدع عقول المسلمين وحتى الخلفاء والمترجمين له من علماء الرجال، وقد أسلم في زمن أبي بكر، وقدم من اليمن في خلافة عمر فأخذ عنه الصحابة وغيرهم.

قال الذهبي: العلاّمة الحبر الذي كان يهودياً فأسلم بعد وفاة النبيّ، وقدم المدينة من اليمن في أيام عمر، وجالس أصحاب محمد، فكان يحدّثهم عن الكتب الإسرائيلية ويحفظ عجائب ـ إلى أن قال: ـ حدّث عنه أبو هريرة ومعاوية وابن عباس وذلك من قبيل رواية الصحابي عن تابعي وهو نادر عزيز، وحدّث عنه أيضاً أسلم «مولى عمر» وتبيع الحميري ابن امرأة كعب، وروى عنه عدّة من التابعين كعطاء بن يسار وغيره مرسلاً، وقع له رواية في سنن أبي داود والترمذي والنسائي.[٢]

وعرّفه الذهبي أيضاً في بعض كتبه بأنّه من أوعية العلم.[٣]

فقد وجد الحبر الماكر جوّاً ملائماً لنشر الأساطير والقصص الوهمية، وبذلك بثّ سمومه القتّالة بين الصحابة والتابعين، وقد تبعوه وهم يحسبون أنّهم يحسنون صنعاً.

وقد تنبّه إلى جسامة الخسارة التي أحدثها ذلك الحبر، لفيف من السابقين،

١. مقدّمة ابن خلدون: ٤٣٩.
٢. سير أعلام النبلاء: ٣/ ٤٨٩.
٣. تذكرة الحفّاظ: ١/ ٥٢.

منهم ابن كثير في تفسيره حيث إنّه بعد ما أورد طائفة من الأخبار في قصة ملكة سبأ مع سليمان عليه السلام قال: والأقرب في مثل هذه السياقات أنّها متلقّاة عن أهل الكتاب، ممّا وجد في صحفهم كروايات كعب ووهب ـ سامحهما الله تعالى ـ في ما نقلاه إلى هذه الأُمّة من أخبار بني إسرائيل من الأوابد والغرائب والعجائب ممّا كان وما لم يكن، وممّا حُرِّف وبُدِّل ونُسِخَ، وقد أغنانا الله سبحانه عن ذلك بما هو أصح منه وأنفع وأوضح وأبلغ. (١)

والذي يدلّ على عمق مكره وخداعه لعقول المسلمين أنّه ربّما ينقل شيئاً من العهدين، وفي الوقت ذاته نرى أنّ بعض الصحابة الذين تتلمذوا على يديه وأخذوا منه، ينسب نفس ما نقله «كعب» إلى الرسول ﷺ، والذي يبرّر ذلك العمل حسن ظنّهم وثقتهم به، فحسبوا المنقول شيئاً صحيحاً، فنسبوه إلى النبيّ، زاعمين أنّه إذا كان كعب الأحبار عالماً به، فالنبيّ أولى بالعلم منه.

فإن كنت في شكّ من ذلك فاقرأ نصّين في موضوع واحد أحدهما للإمام الطبري في تاريخه ينقله عن كعب الأحبار في حشر الشمس والقمر يوم القيامة، والآخر للإمام ابن كثير صاحب التفسير ينقله عن أبي هريرة عن النبيّ الأكرم ﷺ ومضمون الحديث ينادي بأعلى صوته بأنّه موضوع مجعول على لسان الوحي نشره الحبر الخادع وقَبِلَه الساذج من المسلمين ونسبه إلى نبي الإسلام ﷺ.

١. قال الطبري: عن عكرمة قال: بينا ابن عباس ذات يوم جالس إذ جاءه رجل فقال: يا ابن عباس سمعت العجب من كعب الحبر يذكر في الشمس والقمر قال: وكان متكئاً فاحتفر ثم قال: وما ذاك؟ قال: زعم يُجاء بالشمس والقمر يوم القيامة كأنّهما ثوران عقيران فيُقذفان في جهنم، قال عكرمة: فطارت

---

١. ابن كثير: التفسير، قسم سورة النمل: ٣/ ٣٣٩.

من ابن عباس شفة ووقعت أُخرى غضباً، ثم قال: كذب كعب، كذب كعب، كذب كعب، ثلاث مرّات، بل هذه يهودية يريد إدخالها في الإسلام، الله أجلّ وأكرم من أن يعذّب على طاعته، ألم تسمع قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ والقَمَرَ دائِبَيْنِ﴾ إنّما يعني دؤوبهما في الطاعة، فكيف يعذِّب عبدين يُثني عليهما أنّهما دائبان في طاعته. قاتلَ الله هذا الحبر وقبّح حبريته، ما أجرأه على الله وأعظم فريته على هذين العبدين المطيعين لله، قال: ثم استرجع مراراً. (١)

٢. قال ابن كثير: روى البزار عن عبد العزيز بن المختار قال: سمعت أبا سلمة بن عبد الرحمن في هذا المسجد مسجد الكوفة، وجاء الحسن فجلس إليه فحدث قال: حدثنا أبو هريرة أنّ رسول الله ﷺ قال: «إنّ الشمس والقمر ثوران في النار عقيران يوم القيامة» فقال الحسن: وما ذنبهما؟ فقال: أُحدثك عن رسول الله ﷺ وتقول أحسبه قال: وما ذنبهما؟! ثم قال: لا يروىٰ عن أبي هريرة إلاّ من هذا الوجه. (٢)

إنّ كعب الأحبار لمّا أسلم بعد رحيل الرسول لم يتمكّن من إسناد ما رواه من الأسطورة إلى النبيّ الأكرم، ولو كان مدركاً لحياته و إن كان قليلاً لنسبها إليه ولكن حالت المشيئة الإلهية دون أمانيّه الباطلة.

ولكنّ أبا هريرة لمّا صحب النبي واستحسن الظن بكعب الأحبار ـ أُستاذه في الأساطير ـ نسب الرواية إلى النبيﷺ.

هذا نموذج قدّمته إلى القارئ لكي يقف على دور الأحبار والرهبان في نشر البدع اليهودية والنصرانية بين المسلمين، ولا يُحسن الظن بمجرّد النقل بلا تأكيد

---

١. الطبري: التاريخ: ١/ ٤٤، ط بيروت.

٢. ابن كثير: التفسير: ٤/ ٤٧٥، ط دار الاحياء.

من صحته.

هذا غيض من فيض وقليل من كثير ممّا لعب به مستسلمة اليهود والنصارى في أحاديثنا وأُصولنا، ولولا أنّ الله سبحانه قيّض في كل آونة رجالاً مصلحين كافحوا هذه الخرافات وأيقظوا المسلمين من السبات، لذهبت هذه الأساطير بروعة الإسلام وصفائه وجلاله.

٢

الرؤية في العهد القديم

قد سبق انّ الرؤية فكرة مستوردة أدخلها مستسلمة أهل الكتاب بين المسلمين ونشروها بينهم حتّى صارت عقيدة إسلامية ربما يُكفّر من ينكرها، وقد استمد الأحبار والرهبان في نشر تلك الفكرة من العهدين المتوافرين بين أيديهم، و ها نحن نذكر نصوصاً من العهد القديم حول الرؤية ليتّضح صدق ما قلناه.

١. وقال (الرب) لا تقدر أن ترى وجهي لأنّ الإنسان لا يراني ويعيش. قال الرب هو ذا عندي مكان، فتقف على الصخرة، ويكون من اجتاز مجدي أني أضعك في نقرة من الصخرة وأترك بيدي حتّى أجتاز، ثمّ أرفع يدي فتنظر ورائي و أمّا وجهي فلا يُرى .

سفر الخروج آخر الاصحاح الثالث والثلاثين.

وعلى هذا فالرب يُرى قفاه ولا يرى وجهه.

٢. رأيت السيد جالساً على كرسي عالٍ ... فقلت ويل لي لأنّ عيني قد رأتا الملك رب الجنود.

سفر أشعيا الاصحاح ٦ الفقرة ١ـ٦.

والمقصود من السيد هو الله جلّ ذكره.

٣. كنت أرى انّه وضعت عروش وجلس القديم الأيام، لباسه أبيض كالثلج وشعر رأسه كالصوف النقي وعرشه لهيب نار.

سفر دانيال الاصحاح ٧ الفقرة ٩١.

٤. أمّا أنا فبالبرّ أنظر وجهك.

مزامير داود الاصحاح ١٧ الفقرة١٥.

٥. فغضب الرب على سليمان لأنّ قلبه مال عن الرب إله إسرائيل الذي تراءىٰ له مرتين.

سفر الملوك الأوّل الاصحاح ١١ الفقرة ٩.

وقد رأيت الرب جالساً على كرسيه و كلّ جند البحار وقوف لديه.

سفر الملوك الأول الاصحاح ٢٢ الفقرة ١٩.

٦. كان في سنة الثلاثين في الشهر الرابع في الخامس من الشهر وأنا بين المسبيين عند نهر خابور، انّ السماوات انفتحت فرأيت رؤى الله ـ إلى أن قال ـ هذا منظر شبه مجد الرب، ولمّا رأيته خررت على وجهي و سمعت صوت متكلّم.

سفر حزقيال الاصحاح ١، الفقرة ١ـ٢٨.

هذه نماذج ممّا في العهد القديم حول الرؤية، وعليه اعتمد الحبر الماكر في نشر أفكاره، و قد كان يركّز على فكرتين يهوديتين.

الأُولى: فكرة التجسيم.

الثانية: رؤية الله.

يقول في الفكرة الأُولى: إنّ الله تعالى نظر إلى الأرض فقال: إنّي واطئ على بعضك. فاستعلت إليه الجبال، وتضعضعت له الصخرة، فشكر لها ذلك فوضع

عليها قـدمه فقال: هذا مقـامي، ومحشر خلقي و هذه جنتي و هذه نـاري، و هذا موضع ميزاني، و أنا ديان الدين.[١]

ففي هذه الكلمة من هذا الحبر تصريح على تجسيمه تعالى أوّلاً، و تركيز على أنّ الجنـة والنار وا لميـزان ستكون على هـذه الأرض، ومركـز سلطانها سيكـون على الصخرة، و هذا من صميم الدين اليهودي المحرّف. هذا حول التجسيم.

وأمّا تـركيزه على الـرؤية فقد أشـاع فكرة التقسيم، فقـال: إنّ الله تعالى قسم كلامـه ورؤيته بين موسى و محمـد، و منه انتشرت هذه الفكـرة، أي فكرة التقسيم بين المسلمين.[٢]

ومن أعظم الدواهي انّ الـرجل تزلّف إلى الخلفاء في خلافـة عمر و عثمان و حدّث عن الكثير من القصص الخرافية، و بعدمـا توفّي عثمان تزلّف إلى معاوية و نشر في عهده ما يؤيد به ملكه و دولته، و من كلماته في حقّ الدولة الأموية، يقول: مولد النبي بمكة، و هجرته بطيبة، وملكه بالشام.[٣]

وبذلك أضفى على الدولة الأمـوية صبغة شرعية، وجعل ملكهم وسلطتهم امتداداً لملك النبي وسلطته.

إنّ فكرة الرؤيـة تسرّبت إلى المسلمين من المتظاهرين بالإسـلام كالأحبار و الـرهبـان، و صـار ذلك سبباً لجرأة طـوائف من المسلمين على جعلهـا في ضمن العقيدة الإسلامية[٤]، بحيث يكفـر منكرهـا أحيـاناً و يفسق، و لمّا صـارت تلك

---

١. حلية الأولياء لابن نعيم الاصفهاني:٦/ ٢٠.
٢. شرح نهج البلاغة:٣/ ٢٣٧.
٣. الدارمي في السنن:١/ ٥.
٤. مقالات الإسلاميين رسالة الأشعري في عقيدة أهل الحديث، الفقرة٢١.

العقيدة راسخة في القرنين الثاني والثالث بين المسلمين، عاد المتكلّمون المحقّقون للبرهنة والاستدلال على بطلان الفكرة من الكتاب أوّلاً و السنّة ثانياً، ولولا رسوخها بينهم لما تحمّلوا عبء الاستدلال وجهد البرهنة، و سوف يوافيك انّ الكتاب العزيز يرد فكرة الرؤية ويستعظم أمرها وينكرها ويستفظعها بشدة وحماس، وما استدلّ به على جواز الرؤية من الكتاب فلا مساس له بالموضوع، فانتظر حتّى يأتيك البيان.

٣

الرؤية في منطق العلم والعقل

إنّ الـرؤيـة في منطق العلم والعقل لا تتحقّق إلاّ إذا كان الشيء مقـابلاً أو حالاً في المقـابل، من غير فرق بين تفسيرها حسب رأي القـدماء أو حسب العلم الحديث، فإنّ القدماء كانوا يفسرون الرؤية على النحو التالي:

خروج الشعـاع من العين وسقوطـه على الأشياء ثـمّ انعكاسه عـن الأشياء فرجـوعه إلى العين لكي تتحقق الـرؤية، ولكن العلم الحديث كشف بطـلان هذا التفسير، و قال:

إنّها عبـارة عن صدور الأشعـة من الأشيـاء ودخولها إلى العين عن طـريق عدستها وسقوطها على شبكية العين فتتحقّق الرؤية.

وعلى كلّ تقـديـر فالضرورة قـاضيـة على أنّ الإبصار بـالعين متـوقّف على حصول المقابلة بين العين والمرئي، أو حكم المقابلة كما في رؤية الصور في المرآة، و هذا أمر تحكم به الضرورة و إنكاره مكابرة واضحة، فإذا كانت ماهية الرؤية هي ما ذكرناه فلا يمكن تحقّقها فيما إذا تنزّه الشيء عن المقابلة أو الحلول فى المقابل.

وبعبارة واضحة: انّ العقل والنقل اتّفقا على كونه سبحانه ليس بجسم ولا

جسماني ولا في جهة، والـرؤية فرع كـون الشيء في جهة خـاصة، وما شأنـه هذا لا يتعلّق إلاّ بالمحسوس لا المجرد.

المحاولة اليائسة في تجويز الرؤية

إنّ مفكّري الأشاعرة الذين لهم قدم راسخة في المسائل العقلية لمّا وقفوا أمام هذا الدليل ذهبوا يميناً و يساراً للجمع بين الرؤية والتنزيه، و إليك بيان ذلك:

١. الرؤية بلا كيف

هـذا العنوان هـو الـذي يجده القـارئ في كتب الأشـاعرة وربّما يعبر عنـه خصومهم بــ«البلكفة» ومعناه انّ الله تعـالى يُرى بـلا كيف و انّ المؤمنين في الجنة يرونه بلا كيف، أي منزّهاً عن المقابلة والجهة والمكان.

يلاحظ عليه: أنّ تمنّي الرؤية بلا مقابلة ولا جهة ولا مكان، أشبه برسم أسد بلا رأس ولا ذنب على جسم بطل، فالرؤية التي لا يكون المرئي فيها مقابلاً للرائي ولا متحقّقاً في مكان ولا متحيزاً في جهة كيف تكون رؤية بالعيون والأبصار؟!

والحقّ انّ قول الأشاعرة كأهل الحديث «بـلا كيف» مهزلة لا يعتمد عليها، فانّ الكيفية ربما تكون من مقـوّمات الشيء و لولاها لما كان له أثـر، فمثلاً يقولون: إنّ لله يـداً و رجلاً و عينـاً وسمعـاً بلا كيف، ويصرحـون بثبـوت واقعيات هـذه الصفات حسب معانيها اللغوية لله سبحانه لكن بلا كيفية.

وهذا كما ترى فأنّ اليد في اللغة العـربية وضعت للجارحة حسب ما لها من الكيفية، فإثبات اليـد لله بالمعنى اللغوي مع حذف الكيفية، يكـون مساوياً لنفي معناها اللغوي و يكون راجعاً إلى تفسيرها بـالمعاني المجازية التي يفرون منها فرار المزكوم من المسك، و مثله القدم والوجه.

وبعبارة أُخرى: انّ الحنابلة والأشاعرة يصرّون على أنّ الصفات الخبرية كاليد والرجل والقدم و الوجه في الكتاب والسنّة يجب ان تفسر بنفس معانيها اللغوية، ولا يجوز لنا حملها على معانيها المجازية كالقدرة في اليد مثلاً، و لمّا رأوا انّ ذلك يلازم التجسيم التجأوا إلى قولهم: يد بلا كيف أو وجه بلا كيف، ولكنّهم مادروا انّ الكيفية في اليد والوجه وغيرهما مقوّمة لمفاهيمها، فنفي الكيفية يساوق نفي المعنى اللغوي، فكيف يمكن الجمع بين المعنى اللغوي والحمل عليه بلا كيف؟! ومنه يعلم حال الرؤية بالبصر والعين فإنّ التقابل مقوّم لمفهومها، فإثباتها بلا كيف يلازم نفي أصل الرؤية، و الكلام في المقام إنّما هو النظر بالبصر والرؤية بالعين، لا الرؤية بالقلب أو في النوم فانّها خارجة عن محط البحث.

٢. اختلاف الأحكام باختلاف الظروف

إنّ بعض المتفقين من الجدد لمّا وجدوا انّ الرؤية لا تنفك عن الجهة التجأوا إلى القول بأنّ كلّ شيء في الآخرة غيره في الدنيا، ولعلّ الرؤية تتحقّق في الآخرة بلا هذا اللازم السلبي. وهذا ما سمعته عن بعض المشايخ في دمشق.

يلاحظ عليه: بأنّه رجم بالغيب، فإن أرادوا من المغايرة بأنّ الآخرة ظرف للتكامل وانّ الأشياء توجد في الآخرة بأكمل وجودها وأمثلها، فهذا لا مناقشة فيه، يقول سبحانه: **﴿كُلّما رُزِقُوا مِنْها مِنْ ثَمَرةٍ رِزقاً قالُوا هٰذا الَّذي رُزِقنا مِنْ قَبلُ وأُوتُوا بِهِ مُتشابهاً﴾**.[1] وإن أرادوا انّ القضايا العقلية البديهية تتبدّل في الآخرة إلى نقيضها، فهذا يوجب انهيار النُّظم الكلامية والأساليب العلمية التي يعتمد عليها المفكّرون من أتباع الشرائع وغيرهم، إذ معنى ذلك انّ النتائج المثبتة في جدول

---

١. البقرة:٢٥.

الضرب سوف تتبدّل في الآخرة إلى ما يباينها، فتكون النتيجة ضرب ٢×٢=٥ أو ١٠ أو...و انّ قولنا: «كلّ ممكن يحتاج إلى علّة» يتبدّل في الآخرة إلى أنّ الممكن غني عن العلّة، فعند ذلك لا يستقر حجر على حجر و تنهار جميع المناهج الفكرية، ويصير الإنسان سوفسطائيا.

٣. عدم المبالاة بإثبات الجهة

إنّ أساتذة الجامعات الإسلامية في الرياض ومكة المكرمة والمدينة المنورة بدل أن يجهدوا أنفسهم في فهم المعارف ويتجردوا في مقام التحليل عن الآراء المسبقة، نرى أنّهم يدعمون شباب الجامعات و خرّيجيها بدعم مالي وفكري ليجمعوا من هنا و هناك أُموراً حول الرؤية، فخرجوا بنتيجة هي إثبات الجهة لله حتّى يتسنّى لهم إثبات الرؤية، و هذا العمل أشبه بدفع الفاسد بالأفسد، وإن كنت في شك من ذلك فاستمع لما يلي:

يقول الدكتور أحمد بن محمد آل حمد خريج جامعة أُم القرى: إنّ إثبات رؤية حقيقية بالعيان من غير مقابلة أو جهة، مكابرة عقلية لأنّ الجهة من لوازم الرؤية، وإثبات اللزوم ونفي اللازم مغالطة ظاهرة.

ومع هذا الاعتراف تخلّص عن الالتزام بإثبات الجهة لله بقوله: إنّ إثبات صفة العلو لله تبارك و تعالى ورد في الكتاب والسنّة في مواضع كثيرة جدّاً، فلا حرج في إثبات رؤية الله تعالى في هذا العلو الثابت له تبارك وتعالى، ولا يقدح هذا في التنزيه، لأنّ من أثبت هذا أعلم البشر بما يستحقّ الله تعالى من صفات الكمال.

أمّا لفظة الجهة فهي من الألفاظ المجملة التي لم يرد نفيها ولا إثباتها بالنص

فنأخذ حكم مثل هذه الألفاظ.[١]

يلاحظ عليه:

أوّلاً: من أين ادّعى انّ الكتاب والسنّة أثبت العلو لله الذي هو مساوق للجهة، فإن أراد قوله سبحانه: ﴿ثُمَّ اسْتَوى عَلَى العَرش﴾ فقد حقّق في محلّه بأنّ استواءه على العرش كناية عن استيلائه على السماوات والأرض، وعدم عجزه عن التدبير، وأين هو من إثبات العلوّ لله؟! وقد أوضحنا مفاد هذه الآيات في أسفارنا الكلامية.[٢]

وإن أراد ما جمعه ابن خزيمة وأضرابه من حشويات المجسّمة والمشبّهة، فكلّها بدع يهودية أو مجوسية تسرّبت إلى المسلمين يرفضها القرآن الكريم وروايات أئمة أهل البيت عليهم السلام.

ثانياً: إذا افترضنا صحّة كونه موجوداً في جهة عالية ينظر إلى السماوات والأرض، فكيف يكون محيطاً بكلّ شيء وموجوداً مع كلّ شيء؟! ﴿وهُوَ مَعَكُمْ أَيْن ما كُنتم﴾[٣] فإذا كان هذا معنى التنزيه فسلام الله على التجسيم، ولعلّ شاعر المعرة تمنّى الموت أمام هذه الأقوال والآراء وقال:

يا موت زر إنّ الحياة ذميمة
ويا نفس جدي إنّ دهرك هازل

أقول: إنّ الذي تستهدفه رسالات السماء كان يتلخّص في توحيده سبحانه وأنّه واحد لا نظير له ولا مثيل أوّلاً، وتنزيهه سبحانه عن مشابهة الممكنات

---

١. رؤية الله تعالى: ٦١، نشر معهد البحوث العلمية في مكة المكرمة.

٢. الإلهيات: ١/ ٣٣٠ـ ٣٤٠.

٣. الحديد: ٤.

والموجودات ثانياً.

لكنّ لفيفاً من أصحاب الحديث بعد رحيل الرسول توغّلوا في وحل الشرك والتجسيم وأبطلوا كلتا النتيجتين؛ فقالوا بحماس بقدم القرآن وعدم حدوثه، فأثبتوا بذلك مِثْلاً لله في الأزلية وكونه قديماً كقدمه سبحانه.

وأثبتوا لله سبحانه العلو والجهة اغتراراً ببعض الظواهر والأحاديث المستوردة، فأبطلوا بذلك تنزيهه سبحانه وتعاليه عن مشابهة المخلوقات.

فخالفوا رسالات السماء في موردين أصليّين:

١. التوحيد، بالقول بقدم القرآن.[١]

٢. التنزيه بإثبات الجهة والرؤية.

﴿ كالَّتي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أنْكاثاً ﴾ .[٢]

---

١. القول بقدم القرآن غير القول بقدم علمه سبحانه، فلا يختلط عليك الأمر.

٢. النحل: ٩٢.

٤

موقف الذِّكر الحكيم من أمر الرؤية إجمالاً

إنّ الذكر الحكيم يصف الله سبحانه بصفات تهدف جميعها إلى أنّه منزّه عن الجسم والجسمانية، وأنّه ليس له مثل ولا نظير، ولا ندّ ولا كفو، وأنّه محيط بكل شيء، ولا يحيطه شيء، إلى غير ذلك من الصفات المنزّهة التي يقف عليها الباحث عند جمع الآيات الواردة في هذا المجال، وبدورنا نشير إلى بعضٍ منها:

قال سبحانه:

١. ﴿فاطِرُ السَّمٰواتِ والأرضِ جَعلَ لَكُمْ مِنْ أَنفُسِكُمْ أَزْواجاً وَمِنَ الأنْعامِ أَزْواجاً يَذْرَؤُكُمْ فيهِ لَيسَ كَمِثْلِهِ شَيءٌ وهوَ السَّميعُ البَصيرُ﴾.[1]

٢. ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أحدٌ * اللهُ الصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ ولَمْ يُولَدْ * ولَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أحَدٌ﴾.[2]

٣. ﴿هُوَ الأوّلُ والآخِرُ والظّاهرُ والباطِنُ وهُوَ بِكُلِّ شَيءٍ عَلِيمٌ﴾.[3]

٤. ﴿هُوَ الَّذي خَلقَ السَّمٰواتِ والأرضَ في سِتَّةِ أيّامٍ ثُمَّ اسْتَوىٰ عَلَى العَرشِ

---

١. الشورى: ١١.

٢. الإخلاص: ١ـ ٤.

٣. الحديد: ٣.

يَعْلَمُ ما يَلِجُ في الأرضِ وما يَخْرُجُ مِنْها وما يَنزِلُ مِنَ السَّماءِ وما يَعْرُجُ فِيها وهوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنتُمْ واللهُ بِما تعمَلُونَ بَصِيرٌ﴾.(١)

٥. ﴿هُوَ اللهُ الَّذي لا إلٰهَ إلاّ هُوَ المَلِكُ القُدُّوسُ السَّلامُ المُؤمِنُ المُهَيْمِنُ العَزيزُ الجَبّارُ المُتَكَبِّرُ سُبحانَ اللهِ عَمّا يُشرِكُونَ﴾.(٢)

٦. ﴿هُوَ اللهُ الخالِقُ البارِئُ المُصَوِّرُ لَهُ الأسماءُ الحُسنىٰ يُسَبِّحُ لَهُ ما في السَّمٰواتِ وَالأرضِ وَهُوَ العَزيزُ الحكيمُ﴾.(٣)

٧. ﴿ما يَكونُ مِنْ نَجوى ثَلاثَةٍ إلاّ هُوَ رابِعُهُم ولا خَمسةٍ إلاّ هُوَ سادِسُهُمْ ولا أَدنىٰ مِنْ ذٰلكَ ولا أكثرَ إلاّ هوَ مَعَهُمْ أَيْنَ ما كانُوا ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِما عَمِلُوا يومَ القِيامة إنَّ اللهَ بِكُلِّ شَيءٍ عَليمٌ﴾.(٤)

٨. ﴿ألا إنَّهُمْ في مِرْيَةٍ مِنْ لِقاءِ رَبِّهِمْ ألا إنَّهُ بِكُلِّ شَيءٍ مُحيطٌ﴾.(٥)

٩. ﴿اللهُ لا إلٰهَ إلاّ هُوَ الحَيُّ القَيُّومُ لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ ولا نَومٌ لَهُ ما في السَّمٰواتِ وما في الأرضِ مَنْ ذَا الَّذي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إلاّ بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ ما بَينَ أَيْدِيهِمْ وما خَلْفَهُمْ ولا يُحِيطُونَ بِشَيءٍ مِنْ عِلمِهِ إلاّ بِما شاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمٰواتِ والأرضَ ولا يَؤُدُهُ حِفْظُهُما وهوَ العَليُّ العَظيمُ﴾.(٦)

١٠. ﴿لا تُدرِكُهُ الأبصارُ وهوَ يُدرِكُ الأبصارَ وهوَ اللَّطِيفُ الخَبيرُ﴾.(٧)

وحصيلة هذه الآيات أنّه لا يوجد في صفحة الوجود له مثل، وهو أحد لا كفو له، لم يلد ولم يولد بل هو أزليّ، فبما أنّه أزليّ الوجود، فوجوده قبل كل شيء أي

١. الحديد: ٤.
٢. الحشر: ٢٣.
٣. الحشر: ٢٤.
٤. المجادلة: ٧.
٥. فصلت: ٥٤.
٦. البقرة: ٢٥٥.
٧. الأنعام: ١٠٣.

لا وجود قبله، وبما أنّه أبديّ الوجـود فهو آخر كل شيء إذ لا وجود بعده، وبما أنّه خالق السماوات والأرض فالكون قائم بـوجوده فهو باطن كل شيء، كما أنّ النظام البديع دليل على وجوده فهو ظاهر كل شيء.

لا يحويه مكان لأنّه خالق السماوات والأرض وخالق الكون والمكان، فكانَ قبل أن يكون أيّ مكان، وبما أنّ العالم دقيقه وجليله، فقير محتاج إليه قائم به، فهو مع الأشياء معيّـة قيوميـة لا معيّة مكـانية، ومع الإنسـان أينما كان. فـلا يكون من نجوى ثلاثة إلاّ هو رابعهم ولا خمسة إلاّ هو سادسهم، ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلاّ هو معهم أينما كـانوا وذلك مقتضى كـونه قيّومـاً وما سواه قـائماً به، ولا يمكن للقيوم الغيبوبـة عمّـا قام به، وفي النهاية هـو محيط بكل شيء لا يحيطه شيء، فقد أحاط كرسيّه السماوات والأرض، فالجميع محاط وهـو محيط، ومن كان بهذه المنزلة لا تدركـه الأبصار الصغيرة الضعيفة ولا يقع في أُفقهـا ولكنّه لكونه محيطـاً، يدرك الأبصار.

هذه صفاته سبحانه في القرآن ذكرناها على وجه الإيجاز وأوردناها بلا تفسير. وقد ثبت في محله أنّ من سمات العقيدة الإسلاميـة كونها عقيدة سهلة لا إبهام فيها ولا لغز فلـو وجدنا شيئاً في السنّـة أو غيرها يصطدم بهذه الصفـات فيحكم عليه بـالتأويل إن صحّ السنـد، أو بـالضرب عرض الجدار إن لم يصح، فمن تـلا هـذه الآيات وتدبّـر فيها، يحكم بأنّه سبحانه فـوق أن يقع في وهـم الإنسان وفكره ومجال بصره وعينه؛ وعند ذلك لو قيل له: إنّه جاء في الأثر أنّكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون هذا (البدر) لا تضامون في رؤيته [1]، يتلقّاه أمراً مناقضاً لما تلا من الآيات

---

١. البخاري: الصحيح: ٤/ ٢٠٠.

أو استمع إليها، ويحدث في نفسه ويقول: الخالق البارئ الذي هو ليس بجسم ولا جسماني، لا يحويه مكان، محيط بالسماوات والأرض كيف يُرى يوم القيامة كالبدر في جهة خاصة وناحية عالية مع أنّه كان ولا علو ولا جهة، بل هو خالقهما؟! وأين هذه الرؤية من وصفه سبحانه بأنّه لا يحويه مكان ولا يقع في جهة وهو محيط بكل شيء؟!

ولا يكون التناقض بين الوصفين بأقل من التناقض الموجود في العقيدة النصرانية من أنّه سبحانه واحد وفي الوقت نفسه ثلاثة، وكلّما حاول القائل بالرؤية الجمع بين العقيدتين، لا يستطيع أن يرفع التعارض والاصطدام بين المعرفتين في أنظار المخاطبين بهذه الآيات والرواية، ومن جرّد نفسه عن المجادلات الكلامية والمحاولات الفكرية للجمع بين المعرفتين يرى التعريفين متصادمين، فأين القول بأنّه سبحانه بعيد عن الحسّ والمحسوسات، منزّه عن الجهة والمكان، محيط بعوالم الوجود، وفي نفس الوقت تنزّله سبحانه منزلة الحسّ والمحسوسات، واقعاً بمرأى ومنظر من الإنسان يراه ويبصره كما يبصر البدر، يشاهده في أُفق عال؟! وقد تعرّفت على أنّ السهولة في العقيدة وخلوّها من الألغاز هو من سمات العقيدة الإسلامية، فالجمع بين المعرفتين كجمع النصارىٰ بين كونه سبحانه واحداً وثلاثاً.

هذا من جانب، ومن جانب آخر نرى أنّه سبحانه كلّما طرح مسألة الرؤية في القرآن الكريم فإنّما طرحها باستعظام من أن ينالها الإنسان ويتلقّى سؤالها وتمنّيها من الإنسان أمراً فظيعاً وقبيحاً وتطلّعاً إلى ما هو دونه.

١. قال سبحانه: **﴿وإِذْ قُلْتُمْ يا مُوسى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتّىٰ نَرَى اللهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصّاعِقَةُ وأَنْتُمْ تَنْظُرونَ * ثُمَّ بَعَثْناكُمْ مِنْ بَعدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ**

تَشْكُرونَ﴾.[١]

٢. وقال سبحانه: ﴿يَسأَلُكَ أهْلُ الكِتابِ أنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتاباً مِنَ السَّماءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسى أكبرَ مِنْ ذلكَ فَقالُوا أرِنَا اللهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ثُمَّ اتَّخَذُوا العِجْلَ مِنْ بَعدِ ما جاءَتْهُمُ البَيِّناتُ فَعَفَوْنا عَنْ ذلكَ وآتَينا مُوسى سُلطاناً مُبِيناً﴾.[٢]

٣. وقال سبحانه: ﴿ولَمّا جاءَ مُوسى لِمِيقاتِنا وكَلَّمَهُ رَبُّهُ قالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيكَ قالَ لَنْ تَرانِي ولٰكِنِ انْظُرْ إِلَى الجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكانَهُ فَسوفَ تَراني فَلَمّا تَجَلّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكّاً وخَرَّ مُوسى صَعِقاً فَلَمّا أفاقَ قالَ سُبحانَكَ تُبتُ إِلَيكَ وأنَا أوّلُ المؤمنينَ﴾.[٣]

٤. وقال سبحانه: ﴿و اختارَ مُوسى قَومَهُ سَبعِينَ رَجُلاً لِميقاتِنا فَلَمّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أهْلَكْتَهُم مِنْ قَبلُ وإيّايَ أتُهلِكُنا بِما فعلَ السُّفَهاءُ مِنّا إنْ هِيَ إلاّ فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِها مَنْ تَشاءُ وتَهدِي مَنْ تَشاءُ أَنتَ وَلِيُّنا فَاغْفِرْ لَنا وارْحَمنا وأنتَ خَيرُ الغافِرينَ﴾.[٤]

فالمتدبّر في هذه الآيات يقضي بأنّ القرآن الكريم يستعظم الرؤية ويستفظع سؤالها ويقبّحه ويعدّ الإنسان قاصراً عن أن ينالها على وجه ينزل العذاب غبَّ سؤالها. فلو كانت الرؤية أمراً ممكناً ولو في وقت آخر لكان عليه سبحانه أن يتلطّف عليهم بأنّكم سترونه في الحياة الآخرة لا في الحياة الدنيا، ولكنّا نرى أنّه سبحانه يقابلهم بنزول الصاعقة فيقتلهم ثم يحييهم بدعاء موسى، كما أنّ موسى لمّا طلب الرؤية وأُجيب بالمنع، تاب إلى الله سبحانه وقال: ﴿أنا أوّل المؤمنين﴾ بأنّك

---

١. البقرة:٥٥ـ ٥٦.
٢. النساء :١٥٣.
٣. الأعراف :١٤٣.
٤. الأعراف : ١٥٥.

لا تُرى. فإذا كانت الرؤية نعمة عظمى كما يـدّعيها القوم، فلا وجه لنزول العذاب عند طلبها، غاية الأمر يجاب السائل بعدم الإمكان في الدنيا.

فالإمعـان بما ورد فيها من عتاب وتنـديد، بل وإمـاتة وإنزال عـذاب يدلّ بوضوح على أنّ الرؤية فوق قابلية الإنسان، وطلبه إليها أشبه بالتطلّع إلى أمر محال.

فعند ذلك لو قيل للمتدبّر بالآيـات: إنّه روى قيس بن أبي حازم أنّه حدّثه جرير و قال: خرج علينا رسول الله ﷺ ليلة البدر فقال: «إنّكم سترون ربّكم يوم القيامة كما ترون هذا لا تضامون في رؤيته» [1]؛ يجد الحديث مناقضاً لما ورد في هذه الآيـات، ويحدِّث نفسه أنّـه كيف صار الأمـر الممتنع أمـراً ممكناً، والإنسـان غير المؤهّل للرؤية مؤهّلاً لها؟!

١. البخاري: الصحيح: ٤/ ٢٠٠.

٥

الرؤية في الذكر الحكيم تفصيلاً

الآية الأُولى : عدم قدرة الأبصار على إدراكه

قد عرفت تعبير الكتاب عن الرؤية إجمالاً، وانّه يعد طلب الرؤية وسؤالها أمراً فظيعاً قبيحاً موجباً لنزول الصاعقة والعذاب، فالآيات السابقة وضّحت موقف الكتاب من هذه المسألة لكن على وجه الإجمال، غير أنّا إذا استنطقنا ما سبق من الآيات، نقف على قضاء الكتاب في أمر الرؤية على وجه التفصيل. وقد عقدنا هذا الفصل لدراسة بعض ما سبق حتّى نتأكد ممّا فهمنا من الكتاب العزيز، وإليك البيان:

قال سبحانه : ﴿ذٰلِكُمُ الله ربّكُمْ لا إلهَ إلاّ هُوَ خالِقُ كُلّ شَيءٍ فاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلىٰ كُلّ شَيء وَكِيل﴾ .

﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبصار وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبصار وَهُوَ اللَّطيفُ الخَبير﴾ .[1]

تقرير الاستدلال يتم في مرحلتين:

---

١. الأنعام:١٠٢ـ١٠٣.

المرحلة الأُولى: في بيان مفهوم الدرك

الدرك في اللغة: اللحوق و الوصول وليس بمعنى الرؤية، ولو أريد منه الرؤية فإنّما هو باعتبار قرينية المتعلّق.

قال ابن فارس: الدرك له أصل واحد (أي معنى واحد) وهو لحوق الشيء بالشيء ووصوله إليه، يقال: أدرك الغلام والجارية إذا بلغا، وتدارك القوم: لحق آخرهم أوّلهم.[1]

وذكر ابن منظور نحو ما ذكره ابن فارس وأضاف: ففي الحديث أعوذ بك من درك الشقاء أي لحوقه، يقال: مشيت حتّى أدركته، وعشت حتّى أدركته، وأدركته ببصري أي رأيته.[2]

ومنه قوله سبحانه: ﴿حتّىٰ إذا أَدْرَكَهُ الغَرقُ قالَ آمَنْتُ أنَّهُ لا إلـهَ إلاّ الذِي آمَنَت بِهِ بَنُو إسرائيل﴾.[3] أي حتّى إذا لحقهم الغرق فأظهروا الإيمان و لات حين مناص.

إذا كان الدرك بمعنى اللحوق والوصول فدرك كلّ شيء و وصوله بحسبه، فالإدراك بالبصر، التحاق من الرائي بالمرئي بالبصر، والإدراك بالمشي كما في قول ابن منظور مشيت حتى أدركت، التحاق الماشي المتأخر بالمتقدّم بالمشي، و هكذا.

فإذا قال سبحانه: ﴿لا تدركه الأبصار﴾ يتعيّن ذلك المعنى الكلّي، أي اللحوق والوصول بالرؤية، ويكون المعنى انّ الأبصار لا تلحق بالله بالرؤية، فإنّ لحوق البصر يتحقّق عن طريق الرؤية، وهذا الوصف ممّا تفرّد به سبحانه.

---

١. مقاييس اللغة:٢/ ٢٦٦.

٢. لسان العرب:١٠/ ٤١٩، نفس المادة.

٣. يونس:٩٠.

الثانية: في مفهوم الآيتين

إنّه سبحانه لما قال: ﴿ **وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ** ﴾ ربّما يتبادر إلى بعض الأذهان انّه إذا صار وكيلاً على كلّ شيء، يكون جسماً قائماً بتدبير الأُمور الجسمانية، فدفعه بأنّه سبحانه مع كونه وكيلاً لكلّ شيء﴿ **لا تدركه الأبصار** ﴾.

ولما يتبادر من ذلك الوصف إلى بعض الأذهان انّه إذا تعالى عن تعلّق الابصار فقد خرج عن حيطة الأشياء الخارجية وبطل الربط الوجودي الذي هو مناط علمه بمخلوقاته، دفعه بقوله: ﴿ **وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبصار** ﴾ مشيراً إلى وجود الربط الذي هو مناط علمه بهم.

ثمّ علّله بقوله: ﴿ **وَهُوَ اللَّطيفُ الخَبير** ﴾ و«اللطيف» هو الرقيق النافذ في الشيء، و«الخبير» من له الخبرة الكاملة، فإذا كان تعالى محيطاً بكلّ شيء لرقته ونفوذه في الأشياء كان شاهداً على كلّ شيء لا يفقده ظاهر كلّ شيء وباطنه، ومع ذلك فهو عالم بظواهر الأشياء وبواطنها من غير أن يشغله شيء عن شيء أو يحتجب عنه شيء بشيء.

وبعبارة أُخرى: انّ الأشياء في مقام التصوّر على أصناف:

١. ما يَرى و يُرى، كالإنسان.

٢. ما لا يَرى ولا يُرى، كالأعراض النسبية كالأُبوّة والبنوة.

٣. ما يُرى ولا يَرى كالجمادات.

٤. ما يَرى و لايُرى، وهذا القسم تفرّد به خالق جميع الموجودات بأنّه يَرى ولا يُرى، والآية بصدد مدحه وثنائه، بأنّه جمع بين الأمرين يَرى ولا يُرى إلاّ بالشقّ

الأوّل وحده نظير قوله سبحانه: ﴿ فاطِرِ السَّمٰواتِ والأرْضِ وَهُوَ يُطعِمُ ولا يُطْعَمُ﴾.[1] ودلالة الآية على انّه سبحانه لا يُرى بالأبصار بمكان من الوضوح.

الآية الثانية: الرؤية إحاطة علمية بالله سبحانه

قال سبحانه: ﴿يومَئِذٍ لا تَنفَعُ الشفاعةُ إلاّ مَن أذِنَ لَهُ الرَّحمنُ وَرضي لَهُ قولاً* يعلمُ ما بينَ أيدِيهم وما خَلفَهُم ولا يُحِيطون به عِلماً﴾.[2]

إنّ الآية تتركب من جزءين:

الأوّل: قوله: ﴿يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم﴾.

الثاني: قوله: ﴿ولا يُحيطون به علماً﴾.

والضمير المجرور في قوله: «به» يعود إلى الله سبحانه.

ومعنى الآية: الله يحيط بهم لأنّه: ﴿يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم﴾ ويكون معادلاً لقوله: ﴿وهُوَ يدرك الأبصار﴾ ولكنّهم ﴿لا يحيطون به علماً﴾ و يساوي قوله: ﴿لا تدركه الأبصار﴾.

وأمّا كيفية الاستدلال فبيانها انّ الرؤية سواء أوقعت على جميع الذات أم على جزء منه، نوع إحاطة علمية من البشر به سبحانه، وقد قال: ﴿ولا يحيطون به علماً﴾.

---

١. الأنعام:١٤.

٢. طه:١٠٩ـ١١٠.

الآية الثالثة: ردّ السؤال بنفي الرؤية مؤبّداً

قال سبحانه: ﴿وَلَمَّا جاءَ مُوسىٰ لِمِيقاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قالَ لَنْ تَراني وَلٰكِنْ انْظُرْ إِلَى الجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرانِي فَلَمّا تَجَلّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جعَلهُ دكّاً وَخَرَّ مُوسىٰ صَعِقاً فَلَمّا أَفاقَ قالَ سُبْحانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوّلُ الْمُؤْمِنينَ﴾ .[1]

لا شكّ انّنا إذا عرضنا الآية على عربي صميم لم يتأثّر ذهنه با لمناقشات الكلامية الدائرة بين النفاة والمثبتين وطلبنا منه أن يبيّن الإطار العام للآية ومفادها ومنحاها وانّها بصدد بيان امتناع الرؤية أو جوازها، يجيب بصفاء ذهنه بأنّ الإطار العام لها هو تعاليه سبحانه عن الرؤية وانّ سؤاله أمر عظيم فظيع لا يمحى أثره إلّا بالتوبة، ففهم ذلك العربي حجة علينا لا يجوز لنا العدول عنها، والقرآن نزل بلسان عربي مبين ولم ينزل بلسان المتكلّمين أو المجادلين.

كما أنّا إذا أردنا أن نفسر مفاد الآية تفسيراً صناعياً، فلا شكّ أنّه يدلّ أيضاً على تعاليه عنها وذلك بوجوه:

١. الإجابة بالنفي المؤبّد

لمّا سأل موسى رؤية الله تبارك و تعالى أُجيب بـ﴿لن تراني﴾و المتبادر من هذه الجملة أي قوله ﴿لن تراني﴾ هو النفي الأبدي الدالّ على عدم تحقّقها أبداً.

---

١. الأعراف:١٤٣.

والدليل على ذلك هو تتبّع موارد استعمال كلمة «لن» في الذكر الحكيم، فلا تراها متخلّفة عن ذلك حتّى في مورد واحد.

١. قال سبحانه: ﴿إِنَّ الّذينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُباباً وَلَوِ اجْتَمعُوالَه﴾.(١)

٢. ﴿إِنْ تَسْتَغْفِر لَهُمْ سَبْعِينَ مَرّة فَلَنْ يَغْفِرَ اللهُ لَهُمْ﴾.(٢)

٣. ﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبيلِ الله ثُمَّ ماتُوا وَهُمْ كُفّار فَلَنْ يَغْفِر الله لَهُمْ﴾.(٣)

٤. ﴿سَواء عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَنْ يَغْفِر الله لَهُمْ﴾.(٤)

٥. ﴿ وَلَنْ تَرضىٰ عَنْكَ الْيَهُود وَلاَ النَّصارىٰ حَتّىٰ تَتَّبعَ مِلّتهُمْ﴾.(٥)

٦. ﴿ فإِنْ رَجَعَكَ الله إِلىٰ طائِفَة مِنْهُمْ فَاسْتَأْذَنُوكَ لِلْخُرُوج فَقُل لَنْ تَخْرُجُوا مَعي أَبداً وَلَنْ تقاتِلُوا مَعي عَدوّاً﴾.(٦)

إلى غير ذلك من الآيات الصريحة في أنّ «لن» تفيد التأبيد.

٢. تعليق الرؤية على أمر غير واقع

علّق سبحانه الرؤية على استقرار الجبل وبقائه على الحالة التي هو عليها عند التجلّي، وعدم تحوّله إلى ذرات ترابية صغار بعده، والمفروض انّه لم يبق على حالته السابقة وبطلت هويته وصار تراباً مدكوكاً، فإذا انتفى المعلّق عليه ينتفي

---

١. الحج:٧٣.
٢. التوبة:٨٠.
٣. محمد:٣٤.
٤. المنافقون:٦.
٥. البقرة:١٢٠.
٦. التوبة:٨٣.

المعلّق، وهذا النوع من الكلام طريقة معروفة حيث يعلّقون وجود الشيء بما يعلم أنّه لا يكون والله سبحانه بما أنّه يعلم أنّ الجبل لا يستقرّ في مكانه ـ بعد التجلّي ـ فيعلّق الرؤية على استقراره، حتّى يستدلّ بانتفائه على انتفائه، قال سبحانه: ﴿ولا يَدْخُلُونَ الجَنَّةَ حَتّىٰ يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الخِياطِ﴾.[1]

٣. تنزيهه سبحانه ـ بعد الافاقة ـ عن الرؤية

تذكر الآية بأنّ موسى لما أفاق فأوّل ما تكلّم به هو تسبيحه سبحانه و تنزيهه وقال: ﴿سبحانك﴾، وذلك لأنّ الرؤية لا تنفك عن الجهة والجسمية وغيرهما من النقائص، فنزّه سبحانه عنها، فطلبها نوع تصديق لها.

٤. توبته لأجل طلب الرؤية

إنّه عليه السلام بعد ما أفاق، أخذ بالتنزيه أوّلاً، والتوبة والإنابة إلى ربّه ثانياً، وظاهر الآية انّه تاب من سؤاله كما أنّ الظاهر من قوله: ﴿ وَأَنَا أَوّل المُؤْمنين﴾ أنّه أوّل المصدّقين بأنّه لا يُرى بتاتاً.

إجابة عن سؤال

إنّ سؤال الرؤية من الكليم دليل على إمكانها، فلو كان أمراً محالاً لما سألها.

والجواب عن الشبهة واضح، فإنّ الاستدلال بطلب موسى إنّما يصحّ إذا طلبها الكليم باختيار ومن دون ضغط من قومه، فعندئذٍ يصلح للتمسّك به ظاهراً، لكن القرائن تشهد على أنّه سأل الرؤية على لسان قومه حين كانوا مصرّين على ذلك .

---

١. الأعراف: ٤٠.

ويدلّ عليه قوله سبحانه: ﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتابِ أَنْ تُنَـزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتاباً مِنَ السَّماءِ فَقَدْ سَـأَلُوا مُوسىٰ أَكْبَرَ مِنْ ذٰلِكَ فَقـالُوا أَرِنَا اللهَ جَهْـرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّـاعِقَةُ بِظُلْمِهِم﴾.(١)

وبعد ما عادوا إلى الحياة بدعاء موسى طلبوا منه أن يسأل الرؤية لنفسه لا لهم حتّى تحلّ رؤيته لله مكان رؤيتهم كما حلّ سماعه للوحي سبحانه محلّ سماعهم لكلامه تعالى حتّى يؤمنوا به.

فعند ذاك لم يكـن لموسى محيص إلاّ الإقدام على السؤال وقال: ﴿ربّ أرني أنظر إليك﴾ فأجيب بقوله: ﴿لن تراني﴾.

وعلى ذلك ما كـان طلب الرؤية إلاّ ليكبت هؤلاء الذين دعـاهم سفهاء و ضُـلاّلاً وتبرّأ من فعلهم، وذلك أنّهم حين طلبوا الرؤيـة أنكـر عليهم و أعلمهم الخطأ ونبّههم على الحقّ فلجّـوا وتمادوا في لجاجهم، وقالـوا لابدّ و لن نـؤمن حتّى نرى الله جهرة، فأراد أن يسمعـوا النص من عند الله باستحالة ذلك و هـو قوله: ﴿لن تراني﴾ ليتيقّنوا وينزاح عنهم ما دخلهم من الشبهة، فلذلك قال: ﴿ربّ أرني أنظر إليك﴾.(٢)

إلى هنا تمت دراسة الآيات الصريحة في امتناع رؤيـة الله تبارك و تعالى بطرق مختلفة، ومن أمعن فيها وتجرد عن العقيدة التي تربّىٰ عليها منذ نعومة أظفاره لرأى انّ الذكر الحكيم صريح في تعـاليه سبحانه عن أن يقع في إطـار الرؤية وأنّ طلب الرؤية تمنّي باطل.

---

١. النساء:١٥٣.

٢. الزمخشري: الكشاف:١/ ٥٧٣ـ ٥٧٤.

٦

الرؤية في كلمات أئمّة أهل البيت عليهم السلام

إنّ المراجع إلى خطب الإمام علي عليه السلام في التوحيد وما أُثر عن أئمّة العترة الطاهرة في مجال الرؤية، يقف على أنّ مذهبهم هو امتناعها وانّه سبحانه لا تدركه أوهام القلوب، فكيف بأبصار العيون؟ وإليك نزراً يسيراً ممّا ورد في هذا الباب.

١. قال الإمام علي عليه السلام في خطبة الأشباح: «الأوّل الذي لم يكن له قبل فيكون شيء قبله، والآخر الذي ليس له بعد فيكون شيء بعده، والرادع أناسي الأبصار عن أن تناله أو تدركه».[١]

٢. وقد سأله ذعلب اليماني، فقال: هل رأيت ربّك يا أمير المؤمنين؟ فقال عليه السلام: «أفأعبد مالا أرى؟» فقال: وكيف تراه؟ فقال: «لا تدركه العيون بمشاهدة العيان ولكن تدركه القلوب بحقائق الإيمان، قريب من الأشياء غير ملابس، بعيد منها غير مبائن».[٢]

٣. وقال عليه السلام: «الحمد لله الذي لا تدركه الشواهد، ولا تحويه المشاهد، ولا تراه النواظر، ولا تحجبه السواتر».[٣]

---

١. نهج البلاغة، الخطبة٨٧.

٢. نهج البلاغة، الخطبة ١٧٤.

٣. نهج البلاغة، الخطبة ١٨٠.

إلى غير ذلك من خطبه عليه السلام الطافحة بتقديسه وتنزيهه عن إحاطة القلوب والأبصار به.[١]

وأمّا المروي عن سائر أئمّة أهل البيت عليهم السلام فحدث عنه ولا حرج.

١. روى الصدوق عن عبد الله بن سنان، عن أبيه قال: حضرت أبا جعفر (محمد الباقر) عليه السلام فدخل عليه رجل من الخوارج فقال له: يا أبا جعفر أيّ شيء تَعبد؟ قال: «الله»، قال: رأيته؟ قال: «لم تره العيون بمشاهدة العيان ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان، لا يُعرف بالقياس ولا يُدرك بالحواس، ولا يُشبه بالناس، موصوف بالآيات، معروف بالعلامات، لا يجور في حكمه، ذلك الله لا إله إلاّ هو» قال: فخرج الرجل وهو يقول: الله أعلم حيث يجعل رسالته.[٢]

٢. روى الصدوق عن أبي الحسن الموصلي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «جاء حبر إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال: يا أمير المؤمنين هل رأيت ربّك حين عبدته؟ فقال: ويلك ما كنت أعبد ربّاً لم أره، وقال: كيف رأيته؟ قال: ويلك لا تُدرِكه العيون بمشاهدة الأبصار، ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان».[٣]

٣. ما روي عن الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام في مناظرته مع أحد المحدّثين باسم أبي قرة، ذكر أبو قرة الحديث الموروث عن الحبر الماكر كعب الأحبار من أنّه سبحانه قسم الرؤية والكلام بين نبيّين فقسّم لموسى عليه السلام الكلام ولمحمّد صلى الله عليه وآله وسلم الرؤية.

فقال أبو الحسن عليه السلام: «فمن المبلّغ عن الله إلى الثقلين الجن والإنس إنّه ﴿لا

---

١. لاحظ الخطبتين ٤٨و٨١.

٢. التوحيد:١٠٨، باب ما جاء في الرؤية الحديث٥، والسائل كان من الخوارج.

٣. التوحيد:١٠٩، الحديث٦. والسائل أحد أحبار اليهود.

تدركه الأبصار﴾، **﴿لا يحيطون به علماً﴾** و **﴿ليس كمثله شيء﴾** أليس محمّد صلى الله عليه وآله؟»

قال: بلى.

قال أبو الحسن عليه السلام: «فكيف يجيء رجل إلى الخلق جميعاً فيخبرهم انّه جاء من عند الله، وانّه يدعوهم إلى الله بأمر الله، ويقول إنّه: **﴿لا تدركه الأبصار﴾**، **﴿لا يحطيون به علماً﴾** و **﴿ليس كمثله شيء﴾** ثمّ يقول: أنا رأيته بعيني وأحطت به علماً وهو على صورة البشر، أما تستحيون؟! أما قدرت الزنادقة ان ترميه بهذا، أن يكون أتى عن الله بأمر ثمّ يأتي بخلافه من وجه آخر».[1]

---

١. الاحتجاج: ٢/ ٣٧٥.

٧

شبهات القائلين بالرؤية

إنّ للقائلين بالرؤية في الآخرة شبهات ربّما يغتر بها من ليس له إلمام بالكتاب والسنّة فيتصوّر المغالطة دليلاً، نذكر منها ما هو المهم، وهو:

قوله سبحانه: ﴿إلىٰ ربها ناظرة﴾

استدلّوا على تحقّق الرؤية في الآخرة بهذا المقطع الوارد في الآيات التالية:

﴿كَلاّ بل تُحِبُّون العاجِلة* و تَذَرُونَ الآخِرَة* وُجُوهٌ يَومَئِذٍ ناضِرَة* إلىٰ رَبّها ناظِرَة* وَوُجُوهٌ يَومَئِذٍ باسِرَة* تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِها فاقِرَة﴾.[1]

يقول المستدل: إنّ النظر إذا كان بمعنى الانتظار يستعمل بغير صلة، ويقال: انتظرته، وإذا كان بمعنى التفكّر يستعمل بلفظة «في»، و إذا كان بمعنى الرأفة يستعمل بلفظة «اللام»، وإذا كان بمعنى الرؤية استعمل بلفظة «إلى» فيحمل على الرؤية.[2]

أقول: سواء أقلنا إنّ النظر في الآية بمعنى الانتظار أو قلنا بمعنى الرؤية،

---

١. القيامة: ٢٠ـ٢٥.

٢. شرح التجريد للقوشجي: ٣٣٤.

فالآية لا تدلّ على جواز الرؤية يوم القيامة بتاتاً، وذلك لوجوه:

الأوّل: انّه سبحانه نسب النظر إلى الوجوه لا إلى العيون، فلم يقل عيون يومئذٍ ناظرة إلى ربّها ناضرة، بل قال: ﴿وُجوهٌ يَومَئِذٍ ناظرة﴾، فلو كان المراد الجدي هو الرؤية الحسّية لكان المتعيّن استخدام العيون بدل الوجوه، و أنت لا تجد في الأدب العربي قديمه وحديثه مورداً نسب فيه النظر إلى الوجوه وأُريدت به الرؤية الحسية بالعيون والأبصار، بل كلّما أُريد منه الرؤية نسب إلى العيون أو الأبصار.

يقول سبحانه: ﴿يرونه مِثليهم رأي العين﴾.[1]

وقال سبحانه: ﴿وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لا يُبْصِرُونَ بِها﴾.[2]

وقال سبحانه: ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنات يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصارِهِن﴾.[3]

فأداة الرؤية في القرآن الكريم هي العين والبصر لا الوجه، يقول سبحانه: ﴿ وَهُوَ الَّذي أَنشأ لَكُمُ السَّمْع وَالأَبْصار وَالأَفْئِدَة﴾.[4]

الثاني: نحن نوافق المستدلّ بأنّ النظر إذا استعمل مع إلى يكون بمعنى الرؤية، لكن ربّما تكون الرؤية كناية عن معنى آخر، فعندئذٍ يكون المقصود الحقيقي هو المكنّى عنه لا المكنّى به.

مثلاً إذا أردنا وصف زيد بالجود يقال: «زيد كثير الرماد»، فالمعنى اللغوي ذم حيث يحكي عن كثرة النفايات في الدار، ولكن المعنى المكنّى عنه الذي هو المتبادر العرفي هو مدح يحكي عن جوده وسخائه، فالعبرة في تفسير الآية هو المراد الجدي لا المراد الاستعمالي.

---

١. آل عمران:١٣.

٢. الأعراف:١٧٩.

٣. النور:٣١.

٤. المؤمنون:٨٧.

والآية الكريمة ـ أعني قوله: ﴿**إلى ربّها ناظرة**﴾ ـ من هذا القبيل فهو حسب الإرادة الاستعمالية بمعنى وجوه ناظرة إلى الله سبحانه أي رائية له، ولكنّه كناية عن انتظار الرحمة أو العذاب مثلاً: يقول الشاعر:

وجوه ناظرات يوم بدر ... إلى الرحمن يأتي بالفلاح

فلا يشكّ الإنسان انّ قوله: «وجوه ناظرات» بمعنى رائيات، ولكنّه كُنّي به عن انتظار النصر والفتح.

ومنه الشعر التالي:

أني إليك لما وعدت لناظر

نظر الفقير إلى الغني الموسر

لا شكّ انّ المراد من النظر في كلا الموردين هو الرؤية، استعمالاً، ولكنّه كناية عن انتظار إنجاز الوعد ووصول العطاء.

والحاصل: انّ النظر إذا أُسند إلى العيون يكون المعنى الاستعمالي والجدي هو الرؤية، ولكن إذا أُسند إلى الشخص أو الوجه تكون بمعنى الرؤية استعمالاً ويكون كناية عن الانتظار جداً، مثلاً يقال: أنا إلى فلان ناظر ما يصنع به، يريد معنى التوقع والرجاء.

ينقل الزمخشري انّه سمع سروية مستجدية بمكة وقت الظهر حين يغلق الناس أبوابهم ويأوون إلى مقائلهم، تقول: «عيينتي نويظرة إلى الله وإليكم» تقصد راجية ومتوقعة لإحسانهم إليها كما هو معنى قولهم: «أنا أنظر إلى الله ثمّ إليك» أتوقع فضل الله ثمّ فضلك.[1]

---

١. الكشاف:٣/ ٢٩٤.

الثالث: كان على من يستدلّ بالآية أن يرفع إبهامها بمقابلها، فإنّ الآيات تتألف من ثلاث مقاطع متقابلة، بالنحو التالي:

١. ﴿كلاّ بَل تُحِبُّون العاجلة﴾ يقابلها ﴿وتَذَرُونَ الآخرة﴾.

٢. ﴿وُجُوهٌ يومئذٍ ناضرة﴾ يقابلها ﴿وجوه يومئذٍ باسرة﴾.

٣. ﴿إلى ربّها ناظرة﴾ يقابلها ﴿تظن أن يفعل بها فاقرة﴾.

فقوله: ﴿إلى ربّها ناظرة﴾ كما ترى يقابلها قوله: ﴿تظن أن يفعل بها فاقرة﴾، فبما انّ الجملة المقابلة صريحة في أنّ أصحاب الوجوه الباسرة ينتظرون العذاب الكاسر لظهرهم ويظنون نزوله و مثل هذا الظن لا ينفك عن الانتظار، فتكون قرينة على أنّ أصحاب الوجوه المشرقة ينظرون إلى ربّهم، أي يرجون رحمته، حتّى تكون الجملة متقابلة لمقابلها.

وإلاّ فلو حمل قوله سبحانه: ﴿إلى ربّها ناظرة﴾ إلى رؤية الله خرجت الجملة عن التقابل ويعود كلاماً عارياً عن البلاغة و يكون مفاد المتقابلين كالشكل التالي:

أصحاب الوجوه الناضرة ... ...ينظرون إلى الله ويرونه سبحانه.

أصحاب الوجوه الباسرة......ينتظرون نزول العذاب والنقمة.

وهو كما ترى لا يليق أن ينسب إلى الوحي.

على أنّك تجد هذا التقابل والانسجام في آيات أُخرى وكأنّ الجميع سبيكة واحدة.

١. ﴿وجوهٌ يَومئذٍ مُسْفِرَة﴾ ﴿ضاحِكةٌ مُستبشِرة﴾.

٢. ﴿ووُجوهٌ يَومئِذٍ عَليها غَبرَة﴾ ﴿تَرهَقُها قَتَرة﴾.[1]

---

١. عبس:٣٨ـ٤١.

فإنّ قوله: ﴿ضاحكة مستبشرة﴾ قائم مقام قوله: ﴿إلى ربّها ناظرة﴾ فيرفع إبهام الثاني بالأوّل.

٣. ﴿وُجُوهٌ يَومئذٍ خاشِعَة﴾ ﴿عامِلَةٌ ناصِبَةٌ* تَصْلَى ناراً حامِيَة﴾.[١]

٤. ﴿وُجُوهٌ يومئذٍ ناعِمَة﴾ ﴿لِسَعْيِها راضِيةٌ * في جَنَّةٍ عالية﴾.[٢]

انظر إلى الانسجام البديع، والتقابل الواضح بينها، والاستهداف الواحد، والجميع بصدد تصنيف الوجوه يوم القيامة، إلى ناضرة ومسفرة، وناعمة وإلى باسرة، وسوداء(غبرة) وخاشعة.

أفبعد هذا البيان يبقى الشكّ في أنّ المراد من ﴿إلى ربّها ناظرة﴾ هو انتظار الرحمة، والقائل بالرؤية يتمسّك بهذه الآية ويغض النظر عمّا حولها من الآيات، ومن المعلوم أنّ هذا من قبيل محاولة إثبات المدّعى بالآية، لا محاولة الوقوف على مفادها.

وفي الختام أرى من الجدير بالذكر أن أنقل الحوار القصير الذي دار بيني و بين أحد المثّقفين في تركيا، وكان يُجيد اللغتين التركية والعربية والثانية كانت لغته الأُمّ، لأنّه كان من الإسكندرونة المحتلّة ــ حسب زعم السوريين ــ ، وقد كان يرافقني عندما حللت ضيفاً على تركيا لإلقاء محاضرة في المؤتمر الذي انعقد لبيان أحكام السفر، وقد استرسلنا في الحوار إلى أن سألني عن رؤية الله تبارك و تعالى في الآخرة؟

فأجبته بالنفي.

قال: لماذا؟

---

١. الغاشية ٢ـ٤.

٢. الغاشية:٨ـ١٠.

قلت له: هل يُرى سبحانه كلّه أو بعضه.

فعلى الأوّل يكون الرائي محيطاً والله سبحانه محاطاً مع أنّه تعالى محيط بكلّ شيء.

وعلى الثاني يكون مركباً ذا أجزاء تكون بعض أجزائه غائبة من البعض الآخر والحاجة آية الإمكان وهو آية الفقر والحاجة الذي هو على طرف النقيض من الله الغني.

فتحيّر السائل من جوابي هذا ولم يجب بشيء.

٨

رؤيته تعالى في الأحاديث النبوية

قد تعرّفت على موقف الكتاب من رؤيته سبحانه وأنّه كلّما يذكر الرؤية وسؤالها وطلبها، يستعظمه ويستفظعه إجمالاً، وعندما يطرحها تفصيلاً، يعدّها أمراً محالاً، كما عرفت أنّ ما تمسك به القائلون بجواز الرؤية من الآيات لا يدلّ على ما يدّعون.

بقي الكلام في الروايات الواردة حول الرؤية في الصحاح والمسانيد، ودلالتها على المطلوب واضحة كما ستوافيك، لكن الكلام في حجية الروايات التي تضاد الذكر الحكيم، وتباينه، فإذا كان الكتاب العزيز مهيمناً على سائر الكتب فلماذا لا يكون مهيمناً على السنن المروية عن الرسول ﷺ التي دوّنت بعد مضي ١٤٣ سنة من رحيله ﷺ ولم تَصُن عن دسّ الأحبار والرهبان؟! قال سبحانه: **﴿وأنزلنا إليكَ الكتابَ بالحقِّ مُصدِّقاً لِما بينَ يديهِ منَ الكتابِ ومُهيمناً عليهِ فاْحكُمْ بينَهمْ بما أنزلَ اللهُ ولا تتَّبعْ أهواءَهمْ عمّا جاءكَ من الحقِّ﴾** [1] وقال تعالى: **﴿إنّ هذا القرآنَ يقصُّ على بني إسرائيلَ أكثرَ الّذي هُمْ فيهِ يَختلفونَ﴾** [2] ولا يعني ذلك، حذف السنّة من الشريعة ورفع شعار: حسبنا كتاب الله، بل يعني التأكد من

---

١. المائدة:٤٨.

٢. النمل:٧٦.

الصحّة ثم تطبيق العمل عليها.

وإليك ما ورد في الصحاح حول الرؤية:

روى البخاري في باب «الصراط جسر جهنم» بسنده عن أبي هريرة قال: قال أُناس: يا رسول الله هل نرى ربّنا يوم القيامة؟ فقال: «هل تضارّون في الشمس ليس دونها سحاب؟» قالوا: لا يا رسول الله، قال: «هل تضارّون في القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب؟» قالوا: لا يا رسول الله، قال: «فإنّكم ترونه يوم القيامة، كذلك يجمع الله الناس فيقول: من كان يعبد شيئاً فليتبعه، فيتبع من كان يعبد الشمسَ، ويتبع من كان يعبد القمر، ويتبع من كان يعبد الطواغيت، وتبقى هذه الأُمّة فيها منافقوها، فيأتيهم الله في غير الصورة التي يعرفون، فيقول: أنا ربكم، فيقولون: نعوذ بالله منك هذا مكاننا حتى يأتينا ربّنا فإذا أتانا ربّنا عرفناه فيأتيهم الله في الصورة التي يعرفون، فيقول: أنا ربكم، فيقولون: أنت ربّنا فيتبعونه ويضرب جسر جهنم ... ــ إلى أن يقول: ــ ويبقى رجل مقبل بوجهه على النار فيقول: يا ربّ قد قشبني ريحها، وأحرقني ذكاؤها، فاصرف وجهي عن النار، فلا يزال يدعو الله فيقول: لعلّك إن أعطيتك أن تسألني غيره.

فيقول: لا وعزتك لا أسألك غيره، فيصرف وجهه عن النار، ثم يقول بعد ذلك: يا رب قرّبني إلى باب الجنة، فيقول: أليس قد زعمت أن لا تسألني غيره؟ ويلك ابن آدم ما أغدرك، فلا يزال يدعو فيقول: لعلّي إن أعطيتك ذلك تسألني غيره، فيقول: لا وعزتك لا أسألك غيره، فيعطي الله من عهود ومواثيق أن لا يسأله غيره، فيقرّبه إلى باب الجنّة فإذا رأى ما فيها، سكت ما شاء الله أن يسكت، ثم يقول: ربي أدخلني الجنّة، ثم يقول: أو ليس قد زعمت أن لا تسألني غيره، ويلك يابن آدم ما أغدرك، فيقول: يا رب لا تجعلني أشقى خلقك، فلا يزال يدعو حتى

يضحك (الله) فإذا ضحك منه أذن له بالدخول فيها ... الحديث. [١]

ورواه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة مع اختلاف يسير[٢].

ورواه أيضاً عن أبي سعيد الخدري باختلاف غير يسير في المتن وفيه: حتى إذا لم يبق إلاّ من كان يعبد الله تعالى من برّ وفاجر أتاهم ربّ العالمين سبحانه وتعالى في أدنى صورة من التي رأوه فيها، قال: فما تنتظر تتبع كل أُمّة ما كانت تعبد، قالوا: يا ربّنا فارقنا الناس في الدنيا أفقر ما كنّا إليهم ولم نصاحبهم، فيقول: أنا ربكم، فيقولون: نعوذ بالله منك، لا نشرك بالله شيئاً، مرتين أو ثلاثاً حتى أنّ بعضهم ليكاد أن ينقلب، فيقول: هل بينكم وبينه آية فتعرفونه بها ؟ فيقولون: نعم، فيكشف عن ساق، فلا يبقى من كان يسجد لله من تلقاء نفسه، إلاّ أذن الله له بالسجود، ولا يبقى من كان يسجد اتقاءً ورياءً إلاّ جعل الله ظهره طبقة واحدة، كلما أراد أن يسجد خرّ على قفاه ... الحديث. [٣]

وقد نقل الحديث في مواضع من الصحيحين بتلخيص، ورواه أحمد في مسنده[٤]

تحليل الحديث

إنّ هذا الحديث مهما كثرت رواته، وتعددت نقلته لا يصح الركون إليه في منطق الشرع والعقل بوجوه:

١. إنّه خبر واحد لا يفيد شيئاً في باب الأُصول والعقائد، وإن كان مفيداً في

---

١. البخاري: الصحيح: ٨/ ١١٧ باب الصراط جسر جهنم.

٢. مسلم: الصحيح: ١/ ١١٣، باب معرفة طريق الرؤية.

٣. مسلم: الصحيح: ١/ ١١٥، باب معرفة طريق الرؤية.

٤. أحمد بن حنبل: المسند: ٢/ ٣٦٨.

باب الفروع والأحكام، إذ المطلوب في الفروع هو الفعل والعمل، وهو أمر ميسور سواء أذعن العامل بكونه مطابقاً للواقع أو لا، بل يكفي قيام الحجّة على لزوم تطبيق العمل عليه، ولكن المطلوب في العقائد هو الإذعان وعقد القلب ونفي الريب والشك عن وجه الشيء، وهو لا يحصل من خبر الواحد ولا من خبر الاثنين، إلاّ إذا بلغ إلى حدٍّ يُورِث العلم والإذعان، وهو غير حاصل بنقل شخص أو شخصين.

٢. إنّ الحديث مخالف للقرآن، حيث يثبت لله صفات الجسم ولوازم الجسمانية كما سيوافيك بيانه عن السيد الجليل شرف الدين ـ رحمه الله ـ.

٣. ماذا يريد الراوي في قوله: «فيأتي الله في غير الصورة التي يعرفون، فيقول: أنا ربكم»؟! فكأنَّ لله سبحانه صوراً متعددة يعرفون بعضها، وينكرون البعض الآخر، وما ندري متى عرفوا التي عرفوها، فهل كان ذلك منهم في الدنيا، أو كان في البرزخ أم في الآخرة؟!

٤. ماذا يريد الراوي من قوله: «فيقولون: نعم، فيكشف عن ساق، فلا يبقى من كان يسجد لله من تلقاء نفسه ...»؟ فإنّ معناه أنّ المؤمنين والمنافقين يعرفونه سبحانه بساقه، فكانت هي الآية الدالّة عليه.

٥. كفى في ضعف الحديث ما علّق عليه العلاّمة السيد شرف الدين ـ رحمه الله ـ حيث قال: إنّ الحديث ظاهر في أنّ لله تعالى جسماً ذا صورة مركّبة تعرض عليها الحوادث من التحوّل والتغيّر، وأنّه سبحانه ذو حركة وانتقال، يأتي هذه الأُمّة يوم حشرها، وفيها مؤمنوها ومنافقوها، فيرونه بأجمعهم ماثلاً لهم في صورة غير الصورة التي كانوا يعرفونها من ذي قبل. فيقول لهم: أنا ربكم، فينكرونه متعوذين بالله منه، ثم يأتيهم مرّة ثانية في الصورة التي يعرفون. فيقول لهم: أنا ربكم، فيقول

المؤمنون والمنافقون جميعاً: نعم، أنت ربّنا. وإنّما عرفوه بالساق، إذ كشف لهم عنها، فكانت هي آيته الدالة عليه، فيتسنّى حينئذ السجود للمؤمنين منهم، دون المنافقين، وحين يرفعون رؤوسهم يرون الله ماثلاً فوقهم بصورته التي يعرفون لا يمارونَ فيه، كما كانوا في الدنيا لا يُمارون في الشمس والقمر، ماثلين فوقهم بجرميهما النيرين ليس دونهما سحاب، وإذا به، بعد هذا يضحك ويعجب من غير معجب، كما هو يأتي ويذهب إلى آخر ما اشتمل عليه الحديثان ممّا لا يجوز على الله تعالى، ولا على رسوله، بإجماع أهل التنزيه من أشاعرة وغيرهم، فلا حول ولا قوة إلّا بالله العلي العظيم.[١]

٢. روى البخاري في كتاب الصلاة، باب مواقيت الصلاة، وفضيلتها عن قيس (بن أبي حازم) عن جرير قال: كنّا عند النبي ﷺ فنظر إلى القمر ليلة ـ يعني البدر ـ فقال: إنّكم ترون ربّكم كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته فإن استطعتم أن لا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها فافعلوا ثمّ قرأ: ﴿وَسَبِّحْ بحمدِ ربِّكَ قَبلَ طُلوعِ الشَّمسِ وقبلَ الغُروبِ﴾[٢].

وحديث قيس بن أبي حازم مع كونه مضاداً للكتاب ضعيف من جانب السند وإن رواه الشيخان، ويكفي فيه وقوع قيس بن أبي حازم في سنده، ترجمه ابن عبد البر وقال: قيس بن أبي حازم الأحمسي جاهلي إسلامي لم ير النبي ﷺ في عهده وصدق إلى مصدِّقه، وهو من كبار التابعين، مات سنة ثمان أو سبع وتسعين وكان

---

١. كلمة حول الرؤية: ٦٥، وهي رسالة قيّمة في تلك المسألة وقد مشينا على ضوئها ـ رحم الله مؤلفها رحمة واسعة ـ.

٢. البخاري: الصحيح: ١/ ١١١ ـ ١١٥، الباب ٢٦ و ٣٥ من أبواب المواقيت الصلاة، طبع مصر، ورواه مسلم في صحيحه لاحظ: صحيح مسلم بشرح النووي: ٥/ ١٣٦ وغيرهما.

عثمانياً. [١]

وقال الذهبي: قيس بن أبي حازم عن أبي بكر وعمر، ثقة حجة كاد أن يكون صحابياً، وثّقه ابن معين والناس، وقال علي بن عبد الله عن يحيى بن سعيد: منكر الحديث، ثم سمّى له أحاديث استنكرها، وقال يعقوب الدوسي: تكلّم فيه أصحابنا، فمنهم من حمل عليه، وقال: له مناكير، فالذين أطروه عدّوها غرائب وقيل: كان يحمل على عليّ ـ رضي الله عنه ـ إلى أن قال: والمشهور أنّه كان يقدم عثمان، وقال إسماعيل: كان ثبتاً قال: وقد كبر حتى جاوز المائة وخرف. [٢]

وقد تقدم أنّ العدل والتنزيه علويان، كما أنّ الجبر والتشبيه أمويان، وهل يصح في ميزان النصفة الأخذ برواية رجل عثماني الهوى، معرضاً عن الإمام علي عليه السلام، وعاش حتى خرف؟! أو أنّ الواجب ضربها عرض الحائط؟

نرجو من الله سبحانه أن تكون هذه البحوث مصباحاً منيراً للشباب المتطلّعين إلى الحقيقة الذين استهدفوا من قبل أعداء الإسلام بغية سلب هويتهم وأصالتهم الإسلامية.

---

١. الاستيعاب:٣ برقم ٢١٢٦.

٢. ميزان الاعتدال:٣برقم ٦٩٠٨.

الفصل السادس

عصمة الأنبياء في القرآن الكريم

١

العصمة في اللغة والاصطلاح

العصمة في اللغـة بمعنى الإمساك والمنع، قـال ابن فارس:عصم له أصل واحد يدلّ على إمساك ومنع، من ذلك العصمة، أن يعصم الله تعالى عبده من سوء يقع فيه.

وأمّا اصطلاحاً، فالعصمة هي المصونية عن الخطأ والعصيان وبهذا المعنى وصف سبحانه الملائكة الموكلين على الجحيم بقوله﴿**عليها ملائكةٌ غِلاظ شِدَاد لا يَعْصُون اللهَ ما أمرَهُم ويفْعلـون ما يُؤمَرُون**﴾[1] ولا يجد الإنسان كلمـة أوضح من قوله سبحانه: ﴿ **لا يَعْصُون اللهَ ما أمرَهُم ويفْعلـون ما يُؤمَرُون**﴾ في تحديد حقيقة العصمـة وواقعهـا في مجال الامتثـال فالآيـة تنص على عصمـة الملائكـة في مجال التكليف، وأمّا العصمة في مجال غير التكليف فالله سبحـانه يصف الذكر الحكيم بقوله: ﴿**لا يأتيه الباطلُ مِنْ بين يديهِ ولا مِنْ خَلْفِه تنزيل مِنْ حكيم حميد**﴾[2] فالآية تنص على مصونية القرآن من طروء الباطل عليه والخطأ من أقسام الباطل.

---

١. التحريم:٦.

٢. فصلت:٤٢

مبدأ ظهور فكرة العصمة بين المسلمين

وبالامعان في هذه الآيات يظهر انّ العصمة بمفهومها البسيط (العصمة من العصيان والخطأ) مع قطع النظر عن موصوفها، قد طرحها القرآن وألفتَ نظر المسلمين إليها من دون أن يحتاج علماؤهم إلى أخذ هذه الفكرة من الأحبار والرهبان.

وبذلك يعلم انّ مبدأ ظهور فكرة العصمة في الأُمة الإسلامية هي القرآن الكريم لا غير.

نعم انّ الموصوف في هذه الآيات وإن كانت هي الملائكة أو القرآن الكريم والمطروح عند علماء الكلام هو عصمة الأنبياء والأئمة، لكن الاختلاف في الموصوف لا يضرّ بكون القرآن مبدأً لهذه الفكرة، لانّ المطلوب هو الوقوف على منشأ تكوّن هذه الفكرة، ثمّ تطورها عند المتكلّمين ويكفي في ذلك كون القرآن قد طرح هذه المسألة في حقّ الملائكة والقرآن.

على أنّ القرآن الكريم طرح عصمة النبيﷺ في غير واحد من آياته كما سيوافيك، ويكفيك في المقام قوله: ﴿ **وَما يَنطق عن الهوى* إن هُوَ إلاّ وَحيٌ يُوحى** ﴾.[1]

فنرى الآيتين تشيران بوضوح إلى انّ النبي لا ينطق عن ميول نفسانية وان ما ينطق به، وحي أُلقى في روعه وأُوحِي إلى قلبه، ومن لا يتكلّم عن الميول النفسانية ويعتمد في منطقه على الوحي يكون مصوناً من الزلل في المرحلتين: مرحلة الأخذ والتبليغ، إذ قال سبحانه: ﴿ **ما كذب الفؤاد ما رأى... ما زاغ البصر و ما طغى** ﴾.[2]

---

١. النمل:٣ـ٤.

٢. النجم:١١ـ١٧ , ١

وقد نرى جذور عصمة النبي ﷺ في كلام الإمام علي حيث يصف النبي ﷺ في الخطبة القاصعة بقوله:

«ولقد قَرَن الله بـه مِنْ لدن أن كانَ فطيماً أعظمَ ملك من مـلائكته، يسلك به طريقَ المكارم، ومحاسنَ أخلاق العالم ليله ونهاره».(١)

ودلالة هذه الجمل من هذه الخطبـة على عصمة النبي في القول والعمل عن الخطأ والزلل واضحة فانّ من ربّاه أعظم ملك من ملائكة الله سبحانه من لدن أن كـان فطيماً، إلى أُخريـات حيـاته الشريفـة، لا تنفك عن المصـونية من العصيـان والخطأ، كيف وهـذا الملك يسلك به طـريق المكارم، ويـربّيه على محاسن أخـلاق العالم، ليلَـه ونهارَه، لا يعصي ولا ينحرف عن الجادة الـوسطى وليست المعصية إلاّ سلوك طـريق المآثم و مساوى الأخلاق و من يسلك الطريق الأوّل يكـون متجنباً عن سلوك الطريق الثاني.

هذه جذور المسألة في الكتاب العزيز وفي كلمات الإمام أمير المؤمنين، ثمّ إنّ المتكلّمين هم الذين اهتموا بمسألة العصمة خصوصاً الإمامية والمعتزلة.

نعم لا يمكن أن ينكـر انّ المناظـرات التي دارت بين الإمام علي بن مـوسى الرضا وأهل المقالات من الفرق الإسلامية قـد اعطت للمسألة مكانة خاصة، فقد أبطل الإمام الـرضا عليه السلام كثيراً من حجج المخـالفين في مجال نفـي العصمـة عن الأنبيـاء عامـة والنبي الأعظم خـاصة، ولـولا خوف الإطـالـة لأتينا ببعض هـذه المناظرات التي دارت بين الإمام عليه السلام وأهل المقالات من الفرق الإسلامية.

هذا هو مفهوم العصمة لغة واصطلاحاً ومبدأ ظهوره وسيره في التاريخ.

نعم نجد المستشرق «رونـالدوسن» ينسب فكرة ظهور العصمـة في الإسلام

---

١. نهج البلاغة، الخطبة ١٨٧.

إلى تطـور علـم الكلام عنـد الشيعـة وانّهم أوّل من تطـرق إلى بحث هذه العقيـدة ووصف بها أئمّتهم.[١]

انّ هذا التحليل لا يبتني على أساس رصين و إنّما هو من الأوهام والأساطير التي اخترعتهـا نفسية الـرجل وعـداؤه لـلإسلام والمسلمين أوّلاً، والشيعـةُ أئمّتهم ثانياً.

وكم لهذا الـرجل عثرات وأوهـام في كتابـه الذي أسماه «عقيـدة الشيعة» و ليس فيه من عقيدة الشيعة إلاّ شيئاً لا يذكر.

---

١. عقيدة الشيعة: ٣٢٨

٢

تعريف العصمة وحقيقتها

لا شكّ انّ الإنسان بـالذات غير مصـون عن الخطأ والنسيان، والانحراف والعصيان ولـذلك يصفه سبحـانه بقـوله: ﴿انّ الإنسـان لفي خسر﴾[١] فلـو بلغ الإنسـان إلى مرحلـة لا يعصي ولا يُخطِئ ولا يَنْسىٰ فهـو لأجل عامل خـارجي عن ذاته يبلغ به إلى تلك الدرجة التي يعبّر عنهـا بالعصمة، ولذلك عاد المحقّقون إلى تعريف العصمة بتعاريف يؤيد بعضها بعضاً.

فالعصمة عبارة عن لطف يفعله الله في المكلّف بحيث لا يكون له مع ذلك داع إلى ترك الطاعة ولا إلى فعل المعصية مع قدرته على ذلك، ويحصل انتظام ذلك اللطف بأن يحصل له ملكـة مانعة من الفجـور والاقدام على المعاصي مضـافاً إلى العلم بما في الطاعـة من الثواب، والعصمـة من العقاب، مع خـوف المؤاخذة على ترك الأُولى، وفعل المنهيّ.[٢]

وربما تعرف بانّها قوّة تمنع الإنسان عن اقتراف المعصية والوقوع في الخطأ.[٣]

---

١ .العصر:١

٢ . إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين:٣٠١ـ ٣٠٢.

٣. الميزان:٢/ ١٤٢.

ثمّ إنّ العامل الذي يصدّ الإنسان عن اقتراف المعاصي بل عن ارتكاب الخطأ والنسيان أحد الأُمور الثلاثة التالية على وجه منع الخلو وليست بمانعة عن الجمع.

١ . العصمة، الدرجة القصوى من التقوى

العصمة ترجع إلى التقوى بل هي درجة عليا منها فما تُعرَّف به التقوى تُعرَّف به العصمة.

لا شك أنّ التقوى حالة نفسانية تعصم الإنسان عن اقتراف كثير من القبائح والمعاصي، فإذا بلغت تلك الحالة إلى نهايتها تعصم الإنسان عن اقتراف جميع قبائح الأعمال، وذميم الفعال على وجه الإطلاق، بل تعصم الإنسان حتى عن التفكير في المعصية، فالمعصوم ليس خصوص من لا يرتكب المعاصي ويقترفها بل هو من لا يحوم حولها بفكره.

إنّ العصمة ملكة نفسانية راسخة في النفس لها آثار خاصة كسائر الملكات النفسانية من الشجاعة والعفة والسخاء، فإذا كان الإنسان شجاعاً وجسوراً، سخياً وباذلاً، وعفيفاً ونزيهاً، يطلب في حياته معالي الأُمور، ويتجنب عن سفاسفها فيطرد ما يخالفه من الآثار، كالخوف والجبن والبخل والإمساك، والقبح والسوء، ولا يرى في حياته أثراً منها.

ومثله العصمة، فإذا بلغ الإنسان درجة قصوى من التقوى، وصارت تلك الحالة راسخة في نفسه، يصل الإنسان إلى حد لا يُرىٰ في حياته أثر من العصيان والطغيان، والتمرّد والتجرّي، وتصير ساحته نقية عن المعصية.

وأمّا أنّ الإنسان كيف يصل إلى هذا المقام؟ وما هو العامل الذي يُمكِّنُه من

هذه الحالة؟ فهو بحث آخر سنرجع إليه في مستقبل الأبحاث.

فإذا كانت العصمة من سنخ التقوى والدرجة العليا منها، يسهل لك تقسيمها إلى العصمة المطلقة والعصمة النسبية.

فإنّ العصمة المطلقة وإن كانت تختص بطبقة خاصة من الناس لكن العصمة النسبيّة تعم كثيراً من الناس من غير فرق بين أولياء الله وغيرهم، لأنّ الإنسان الشريف الذي لا يقل وجوده في أوساطنا، وإن كان يقترف بعض المعاصي لكنه يجتنب عن بعضها اجتناباً تاماً بحيث يتجنب عن التفكير فيها فضلاً عن الإتيان بها.

مثلاً الإنسان الشريف لا يتجوّل عارياً في الشوارع والطرقات مهما بلغ تحريض الآخرين له على ذلك الفعل، حتّى أنّ كثيراً من اللصوص لا يقومون بالسرقة في منتصف الليل متسلحين لانتهاب شيء رخيص، كما أنّ كثيراً من الناس لا يقومون بقتل الأبرياء ولا بقتل أنفسهم وان عرضت عليهم مكافآت مادية كبيرة، فإنّ الحوافز الداعية إلى هذه الأفاعيل المنكرة غير موجودة في نفوسهم، أو أنّها محكومة ومردودة بالتقوى التي تحلّوا بها، ولأجل ذلك صاروا بمعزل عن تلك الأفعال القبيحة حتى أنّهم لا يفكّرون فيها ولا يحدّثون بها أنفسهم أبداً.

والعصمة النسبية التي تعرفت عليها، تقرّب حقيقة العصمة المطلقة في أذهاننا، فلو بلغت تلك الحالة النفسانية الرادعة في الإنسان مبلغاً كبيراً ومرحلة شديدة بحيث تمنعه من اقتراف جميع القبائح، يصير معصوماً مطلقاً، كما أنّ الإنسان في القسم الأوّل يصير معصوماً نسبياً.

وعلى الجملة: إذا كانت حوافز الطغيان والعصيان والبواعث على المخالفة

محكومة عند الإنسان، منفورة لديه لأجل الحالة الراسخة، يصير الإنسان معصوماً تاماً منزهاً عن كل عيب وشين.

٢ . العصمة: نتيجة العلم القطعي بعواقب المعاصي

العلم القطعي بعواقب المعاصي والآثام، يصدّ الإنسان عن اقترافها وارتكابها، والمراد من هذا العلم، هو بلوغ الإنسان من حيث الكمال درجة يلمس في هذه النشأة لوازم الأعمال وآثارها في النشأة الأُخرى وتبعاتها فيها، وهذا النوع من العلم القطعي يزيل الحجب بين الإنسان وآثار العمل، وكأنّه سبحانه يريد أمثال هذا العلم من قوله: ﴿كلاّ لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ اليقينِ* لترَوُنَ الجَحِيمَ﴾.[1]

فمن رأى درجات أهل الجنّة ودركات أهل النار يكون مصوناً من الخلاف والعصيان، وأصحاب هذا العلم هم الدين يصفهم الإمام علي عليه السلام بقوله: «فهم والجنّة كمن قد رآها فهم فيها منعّمون، وهم والنار كمن قد رآها وهم فيها معذّبون».[2]

فإذا ملك الإنسان هذا النوع من العلم وانكشف له الواقع كشفاً قطعياً، فهو لا يحوم حول المعاصي بل لا يفكر حوله.

ولأجل تقريب الذهن إلى أنّ العلم بأثر العمل السيئ يصدّ الإنسان عن اقترا ته واقترافه نأتي بمثال:

«إنّ الإنسان إذا وقف على أنّ في الأسلاك الكهربائية طاقة، من شأنها قتل الإنسان إذا مسّها من دون حاجز أو عائق بحيث يكون المسّ والموت مقترنين، أحجمت نفسه عن مس تلك الاسلاك والاقتراف منها دون عائق.

---

١. التكاثر:٦ـ٥.

٢. نهج البلاغة، ٢، الخطبة١٨٨، طبعة عبده.

هذا نظير الطبيب العارف بعواقب الأمراض وآثار الجراثيم، فإنّه إذا وقف على ماء اغتسل فيه مصاب بالجذام أو البرص أو السلّ، لم يقدم على شربه والاغتسال منه ومباشرته مهما اشتدّت حاجته إلى ذلك لعلمه بما يجرّ عليه الشربُ والاغتسالُ بذلك الماء الموبوء، فإذا وقف الإنسان الكامل على ما وراء هذه النشأة من نتائج الأعمال وعواقب الفعال ورأى بالعيون البرزخية تبدل الكنوز المكتنزة من الذهب والفضة إلى النار المحماة التي تكوى بها جباه الكانزين وجنوبهم وظهورهم، امتنع عن حبس الأموال والإحجام عن إنفاقها في سبيل الله.

قال سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلا يُنْفِقُونَها فِي سَبيلِ اللهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذابٍ أَلِيمٍ* يَوْمَ يُحْمىٰ عَلَيْها في نارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوىٰ بِها جِباهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هٰذا ما كَنَزْتُمْ لأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا ما كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ﴾ .[١]

إنّ ظاهر قوله سبحانه: ﴿هٰذا ما كَنَزْتُمْ لأَنْفُسِكُمْ﴾ هو انّ النار التي تكوى بها جباه الكانزين وجنوبهم وظهورهم، ليست إلاّ نفس الذهب والفضة، لكن بوجودهما الأُخرويّين، وأنّ للذهب والفضة وجودين أو ظهورين في النشأتين فهذه الأجسام الفلزية، تتجلّى في النشأة الدنيوية في صورة الذهب والفضة، وفي النشأة الأُخروية بصورة النيران المحماة.

فالإنسان العادي اللامس لهذه الفلزات المكنوزة وان كان لا يحس فيها الحرارة ولا يرى فيها النار ولا لهيبها، إلاّ أنّ ذلك لأجل أنّه يفقد حين المس، الحسَّ المناسب لدرك نيران النشأة الآخرة وحرارتها، فلو فرض إنسان كامل يمتلك هذا الحس إلى جانب بقية حواسه العادية المتعارفة ويدرك بنحو خاص الوجه الآخر لهذه الفلزات، وهو نيرانها وحرارتها، يجتنبها، كاجتنابه النيران الدنيوية، ولا يُقدم

١. التوبة: ٣٤ـ ٣٥.

على كنزها، وتكديسها.

وهذا البيان يفيد انّ للعلم مرحلة قويّة راسخة تصد الإنسان عن الوقوع في المعاصي والآثام ولا يكون مغلوباً للشهوات والغرائز.

٣. الاستشعار بعظمة الربّ وكماله وجماله

إنّ استشعار العبد بعظمة الخالق و تفانيه في حبّه، يصدّه عن سلوك ما يخالف رضاه، فانّ حبّه لجماله وكماله من العوامل الصادّة للعبد عن مخالفته.

إذا عرف الإنسان خالقه كمال المعرفة الميسورة، وتعرَّف على معدن الكمال المطلق وجماله وجلاله، وجد في نفسه انجذاباً نحو الحق، وتعلّقاً خاصاً به بحيث لا يستبدل برضاه شيئاً، فهذا الكمال المطلق هو الذي إذا تعرّف عليه الإنسان العارف، يؤجج في نفسه نيران الشوق والمحبّة، ويدفعه إلى أن لا يبغي سواه، ولا يطلب سوى إطاعة أمره وامتثال نهيه. ويصبح كلّ ما يخالف أمره ورضاه منفوراً لديه، مقبوحاً في نظره، أشدّ القبح وعندئذٍ يصبح الإنسان مصوناً عن المخالفة، بعيداً عن المعصية بحيث لا يؤثر على رضاه شيئاً وإلى ذلك يشير الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام بقوله: «ما عبدتك خوفاً من نارك ولا طمعاً في جنتك إنّما وجدتك أهلاً للعبادة». [1]

هذه النظريات الثلاث أو النظرية الواحدة المختلفة في البيان والتقرير تعرب عن أنّ العصمة قوّة في النفس تعصم الإنسان عن الوقوع في مخالفة الرب سبحانه وتعالى، وليست العصمة أمراً خارجاً عن ذات الإنسان الكامل وهوية الخارجية.

---

١. نقله في البحار: ٤١/ ١٤ من دون ذكر مصدره كما نقله في ٦٨/ ١٨٦ عن بعض المحقّقين.

٣

هل العصمة

موهبة إلهية أو أمر اكتسابي

قد وقفت على حقيقة «العصمة» والعوامل التي توجب صيانة الإنسان عن الوقوع في حبال المعصية، ومهالك التمرّد والطغيان، غير انّ هاهنا سؤالاً هاماً يجب الإجابة عنه وهو: أنّ العصمة سواء أفسرّت بكونها هي الدرجة العليا من التقوى، أو بكونها العلم القطعي بعواقب المآثم والمعاصي، أم فسّرت بالاستشعار بعظمة الرب وجماله وجلاله، وعلى أيّ تقدير فهو كمال نفساني له أثره الخاص، وعندئذٍ يُسأل عن أنّ هذا الكمال هل هو موهوب من الله لعباده المخلصين، أو أمر حاصل للشخص بالاكتساب؟ فالظاهر من كلمات المتكلّمين انّها موهبة من مواهب الله سبحانه يتفضل بها على من يشاء من عباده بعد وجود أرضيات صالحة وقابليات مصحّحة لإفاضتها عليهم.

قال الشيخ المفيد: «العصمة تفضل من الله على من علم أنّه يتمسك بعصمته».[1]

---

١. شرح عقائد الصدوق، ٦١.

وقال المرتضى: العصمة لطف الله الذي يفعله تعالى فيختار العبد عنده الامتناعَ عن فعل قبيح.[١]

فإذا كانت العصمة أمراً إلهياً و موهبة من مواهبه سبحانه، فعندئذٍ هاهنا سؤال:

١. لو كانت العصمة موهبة من الله مفاضة منه سبحانه إلى رسله وأوصيائهم لم تعد عندئذٍ كمالاً ومفخرة للمعصوم حتّى يستحق بها التحميد، فإنّ الكمال الخارج عن الاختيار كصفاء اللؤلؤ لا يستحق التحميد، فإنّ الحمد إنّما يصحّ مقابل الفعل الاختياري و إليك الاجابة.

إفاضة العصمة بعد توفر أرضية صالحة

إنّ العصمة الإلهية لا تفاض للأفراد إلاّ بعد وجود قابليّات صالحة في نفس المعصوم تقتضي إفاضة تلك الموهبة إلى صاحبها، تلك القابليات على قسمين: قسم خارج عن اختيار المعصوم، وقسم واقع في إرادته واختياره، امّا القسم الأوّل فيتلخص في عامل الوراثة والتربية.

أمّا الوراثة فهي القابليات التي ينتقل إلى المعصوم من آبائه وأجداده عن طريق الوراثة فإنّ الأولاد كما يرثون أموال الآباء وثرواتهم، هكذا يرثون أوصافهم الظاهرية والباطنية، فترى أنّ الولد يُشبه الأب أو العمّ، أو الأُمّ أو الخال، وقد جاء في المثل: الوالد الحلال يُشبه العمَّ أو الخالَ.

وعلى ذلك فالروحيات الصالحة أو السيئة تنتقل عن طريق الوراثة إلى الأولاد فنرى ولد الشجاع شجاعاً، وولد الجبان جباناً إلى غير ذلك من الأوصاف

١. أمالي المرتضى: ٢/ ٣٤٧، ط مصر، تحقيق محمد أبوالفضل إبراهيم.

الجسمانية والروحانية.

إنّ الأنبياء كما يحدِّثنا التاريخ كانوا ربيبو البيوتات الصالحة العريقة بالفضائل والكمالات ، ومازالت تنتقل تلك الكمالات والفضائل الروحية من جيل إلى جيل وتتكامل إلى أن تتجسد في نفس النبي ويتولد هو بروح طيبة وقابلية كبيرة لإفاضة المواهب الإلهية علية.

وأمّا عامل التربية فإنّ الكمالات والفضائل الموجودة في بيتهم تنتقل عن طريق التربية إليهم، ففي ظلّ ذينك العاملين (الوراثة والتربية) نرى كثيراً من أهل تلك البيوتات ذوي ايمان وأمانة، وذكاء ودراية، فهذه الكمالات الروحية توجد أرضية صالحة لإفاضة العصمة إلى أصحابها.

نعم هناك عامل ثالث لهذه الإفاضة، وهو داخل في إطار الاختيار وحرّية الإنسان بخلاف العاملين السابقين وهو:

إنّ حياة الأنبياء من لدن ولادتهم إلى زمان بعثتهم، مشحونة بالمجاهدات الفردية، والاجتماعية، فقد كانوا يجاهدون النفس الأمارة أشدّ الجهاد، ويمارسون تهذيب أنفهسم بل ومجتمعهم، فهذا هو يوسف الصدّيق عليه السلام جاهد نفسه الأمارة وألجمها بأشد الوجوه عندما راودته من هو في بيتها ﴿**وَغَلَّقَتِ الأَبْوابَ وَقالَتْ هَيْتَ لَكَ**﴾ فأجاب بالرد والنفي بقوله: ﴿**مَعاذَ اللهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوايَ إِنَّهُ لا يُفْلِحُ الظّالِمُونَ**﴾ .[1]

وهذا موسى كليم الله وجد في مدين امرأتين تذودان واقفتين على بعد من البئر، فقدم إليهما قائلاً: ما خطبكما فقالتا: انا لا نسقي حتى يصدر الرعاء وأبونا شيخ كبير، وعند ذلك لم يتفكر في شيء إلاّ في رفع حاجتهما، ولأجل ذلك سقى لهما

---

١ . يوسف: ٢٣.

ثم تولّى إلى الظل قائلاً: ﴿رَبِّ إِنّي لِما أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ﴾ [١]. [٢]

وكم هناك من شواهد تاريخية على جهاد الأنبياء وقيامهم بواجبهم أبّان شبابهم إلى زمان بعثتهم التي تصدت لذكرها الكتب السماوية وقصص الأنبياء وتواريخ البشر.

فهذه العوامل، الداخل بعضها في إطار الاختيار والخارج بعضها عن إطاره، أوجدت قابليات وأرضيات صالحة لإفاضة وصف العصمة عليهم وانتخابهم لذلك الفيض العظيم، فعندئذ تكون العصمة مفخرة للنبي صالحة للتحسين والتبجيل والتكريم.

وإن شئت قلت: إنّ الله سبحانه وقف على ضمائرهم ونيّاتهم ومستقبل أمرهم، ومصير حالهم وعلم أنّهم ذوات مقدسة، لو أُفيضت إليهم تلك الموهبة، لاستعانوا بها في طريق الطاعة وترك المعصية بحرية واختيار، وهذا العلم كاف لتصحيح إفاضة تلك الموهبة عليهم بخلاف من يُعلَم من حاله خلافُ ذلك.

إنّ للسيد الشريف المرتضى كلاماً يؤيد ما ذكرناه، يقول: كلّ من علم الله تعالى أن له لطفاً يختار عنده الامتناع من القبائح فإنّه لابدّ أن يفعل به وإن لم يكن نبيّاً، ولا إماماً، لأنّ التكليف يقتضي فعل اللطف على ما دل عليه في مواضع كثيرة غير انّه لا يمتنع أن يكون في المكلفين من ليس في المعلوم أنّ شيئاً متى فعل، اختار عنده الامتناع من القبيح، فيكون هذا المكلف لا عصمة له في المعلوم ولا لطف، وتكليف من لا لطف له يحسن ولا يقبح وانّما القبيح منع اللطف في من له

---

١. القصص: ٢٣ ـ ٢٤.

٢. لاحظ قصة موسى في دفعه القبطي المعتدي على إسرائيلي في سورة القصص الآيات: ١٥ ـ ٢٠ وفي ذلك يقول: ﴿رب بما أنعمت عليّ فلن أكون ظهيراً للمجرمين﴾ القصص: ١٧.

لطف مع ثبوت التكليف.[١]

وحاصل ما أفاده هو: انّ الملاك في إفاضة هذا الفيض هو علمه سبحانه بحال الأفراد في المستقبل فكل من علم سبحانه أنّه لو أُفيض عليه وصف العصمة لاختار عنده الامتناع من القبائح، فعندئذ تفاض عليه العصمة، وان لم يكن نبياً ولا إماماً، وأمّا من علم انّه متى أُفيضت إليه تلك الموهبة لما اختار عندها الامتناع من القبيح لما أُفيضت عليه العصمة لأنّه لا يستحق الإفاضة.

وعلى ذلك فوصف العصمة موهبة إلهية تفاض لمن يعلم من حاله انّه ينتفع منها في ترك القبائح عن حرية واختيار.

ولأجل ذلك يعد مفخرة قابلة للتحسين والتكريم ولا يلزم أن يكون المعصوم نبياً أو إماماً، بل كل من ينتفع منها في طريق كسب رضاه سبحانه تفاض عليه.

١. أمالي المرتضى: ٢/ ٣٤٧ـ ٣٤٨، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم.

٤

العصمة وسلب الاختيار

انّ من أبرز الشبهات الطارئة حول العصمة هي انّ العصمة تسلب الاختيار عن صاحبها، فلا يقدر معها على ارتكاب المعصية، ومعه لا تصبح العصمة مكرمة وفضيلة.

وهذه الشبهة هي التي أشار إليها السيد الشريف المرتضى و قال:

ما حقيقة العصمة التي يُعتقد وجوبُها للأنبياء والأئمّة عليهم السلام؟ وهل هي معنى يضطر إلى الطاعة ويمنع من المعصية، أو معنى يضام الاختيار؟ فإن كان معنى يضطر إلى الطاعة ويمنع من المعصية، فكيف يجوز الحمد والذم لفاعلها؟ وإن كان معنى يضام الاختيار فاذكروه، ودُلّوا على صحّة مطابقته له.[1]

والجواب: انّ العصمة لا تسلب الاختيار عن الإنسان بأي معنى فسرت، سواء أقلنا بأنّها الدرجة العليا من التقوى، أو أنها نتيجة العلم القطعي بعواقب المآثم والمعاصي، أو أنّها أثر الاستشعار بعظمة الرب والمحبة لله سبحانه[2]، وعلى كل تقدير فالإنسان المعصوم مختار في فعله، قادر على كلا طرفي القضية من الفعل

---

١. أمالي المرتضى: ٢/ ٣٤٧.

٢. إشارة إلى التعابير الثلاثة في شرح حقيقة العصمة.

والترك، وتوضيح ذلك بالمثال الآتي:

إنّ الإنسان العاقل الواقف على وجود الطاقة الكهربائية في الأسلاك المنزوعة من جلدها، لا يمسّها كذلك، كما انّ الطبيب لا يأكل سؤر المجذومين والمسلولين لعلمهما بعواقب فعلهما، وفي الوقت نفسه يرى كل واحد منهما نفسه قادراً على ذلك الفعل، بحيث لو أغمض العين عن حياته وهيّأ نفسه للمخاطرة بها، لَفَعَلَ ما يتجنبه، غير انّهما لا يقومان به لكونهما يحبّان حياتهما وسلامتهما.

فإن شئت قلت: إنّ العمل المزبور ممكن الصدور بالذات من العاقل والطبيب، غير انّه ممتنع الصدور بالعرض والعادة، وليس صدوره محالاً ذاتياً وعقلياً، وكم فرق بين المحالين، ففي المحال العادي يكون صدور الفعل من الفاعل ممكناً بالذات، غير انّه يرجح أحد الطرفين على الآخر بنوع من الترجيح بخلاف الثاني(المحال الذاتي) فإنّ الفعل فيه يكون ممتنعاً بالذات، فلا يصدر لعدم إمكانه الذاتي.

وإن شئت فلاحظ صدور القبيح منه سبحانه أمر ممكن بالذات، داخل في إطار قدرته فهو يستطيع أن يدخل المطيع في نار الجحيم، والعاصي في نعيم الجنة، غير انّه لا يصدر منه ذلك الفعل لكونه مخالفاً للحكمة ومبايناً لما وعد به وأوعد عليه، وعلى ذلك فامتناع صدور الفعل عن الإنسان مع التحفظ على الأغراض والغايات، لا يكون دليلاً على سلب الاختيار والقدرة.

فالنبي المعصوم قادر على اقتراف المعاصي وارتكاب الخطايا، حسب ما أُعطي من القدرة والحرية، غير أنّه لأجل حصوله على الدرجة العليا من التقوى، واكتساب العلم القطعي بآثار المآثم والمعاصي، واستشعاره بعظمة الخالق، يتجنب عن اقترافها واكتسابها ولا يكون مصدراً لها مع قدرته واقتداره عليها.

ومثلهم في ذلك المورد كمثل الوالد العطوف الذي لا يقدم على قتل ولده، ولو أُعطيت له الكنوز المكنوزة والمناصب المرموقة ومع ذلك فهو قادر على قتله، بحمل السكين والهجوم عليه وقطع أوردته، وفي هذا الصدد يقول العلامة الطباطبائي:

إنّ هذا العلم أعني ملكة العصمة لا يغيِّر الطبيعة الإنسانية المختارة في أفعالها الإرادية، ولا يخرجها إلى ساحة الإجبار والاضطرار كيف؟ والعلم من مبادئ الاختيار، ومجرد قوة العلم لا يوجب إلاّ قوة الإرادة كطالب السلامة إذا أيقن بكون مائع ما، سماً قاتلاً من حينه فإنّه يمتنع باختياره من شربه قطعاً، وإنّما يضطر الفاعل ويجبر إذا أخرج المجبر أحد طرفي الفعل والترك من الإمكان إلى الامتناع.

ويشهد على ذلك قوله: **﴿وَاجْتَبَيْناهُمْ وَهَدَيْناهُمْ إِلىٰ صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ* ذٰلِكَ هُدَى اللهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشاءُ مِنْ عِبادِهِ وَلَو أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ ما كانُوا يَعْمَلُونَ﴾** [1] تفيد الآية انّهم في إمكانهم أن يشركوا بالله وإن كان الاجتباء أو الهدى الإلهي مانعاً من ذلك،، وقوله: **﴿يا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَما بَلَّغْتَ رِسالَتَهُ﴾** [2]، إلى غير ذلك من الآيات.

فالإنسان المعصوم إنّما ينصرف عن المعصية بنفسه وعن اختياره وإرادته، ونسبة الصرف إلى عصمته تعالى كنسبة انصراف غير المعصوم عن المعصية إلى توفيقه تعالى.

ولا ينافي ذلك أيضاً ما يشير إليه كلامه تعالى وتصرح به الأخبار من أنّ

---

١. الأنعام: ٨٧ـ٨٨.

٢. المائدة: ٦٧.

ذلك من الأنبياء والأئمّة بتسديد من روح القدس، فإنّ النسبة إلى روح القدس، كنسبة تسديد المؤمن إلى روح الإيمان، ونسبة الضلال والغواية إلى الشيطان وتسويله، فإنّ شيئاً من ذلك لا يخرج الفعل عن كونه فعلاً صادراً عن فاعله مستنداً إلى اختياره و إرادته فافهم ذلك.[١]

مراحل العصمة وأدلّتها

وقد وقفت على حقيقة العصمة ومايرجع إليها من المباحث الاستطرادية، فيجب الآن الوقوف على مراحلها التالية:

١. العصمة في تلقي الوحي، والحفاظ عليه، و إبلاغه إلى الناس وبعبارة أُخرى العصمة في تبليغ الرسالة.

٢. العصمة في العصيان وارتكاب الذنب المصطلح.

٣. العصمة من الخطأ في الأُمور الفردية والاجتماعية.

هذه هي مراحل العصمة و إليك دراستها على ضوء الكتاب والسنة والعقل.

---

١. الميزان:١١/ ١٧٩ـ ١٨٠.

المرحلة الأُولى

٥

العصمة في تبليغ الرسالة

ذهب جمهور المسلمين من السنة والشيعة إلى عصمة الأنبياء من تبليغ الرسالة، واستدلوا عليه بالعقل والنقل، أمّا العقل فبوجوه أهمّها ما ذكره المحقّق الطوسي في تجريد الاعتقاد، «**وهو حصول الوثوق بأفعاله وأقواله**».

توضيحه انّ الهدف الأسمى والغاية القصوى من بعث الأنبياء وهداية الناس إلى التعاليم الإلهية والشرائع المقدّسة ولا تحصل تلك الغاية إلاّ بإيمانهم بصدق المبعوثين، وإذعانهم بكونهم مرسلين من جانبه سبحانه، وانّ كلامهم وأقوالهم كلامه وقوله سبحانه، وهذا الإيمان والاذعان لا يحصل إلاّ بإذعان آخر وهو الإذعان بمصونيتهم من الخطأ في مجال تبليغ الرسالة، أعني المصونية في مقام أخذ الوحي أوّلاً، والمصونية في مقام التحفظ عليه ثانياً، والمصونية في مقام الابلاغ والتبيين ثالثاً ومثل هذا لا يحصل إلاّ بمصونية النبي عن الزلل والخطأ عمده وسهوه في تحمل رسالات الله وابلاغها لعباده.

انّ الآيات القرآنية تؤكّد على عصمة الأنبياء في أخذ الوحي وحفظه وإبلاغه، نقتصر منها بآيتين:

الآية الأُولى

يقول سبحانه : ﴿كانَ الناسُ أُمّةً وَاحدةً فبَعثَ اللهُ النَبيّينَ مبشّرينَ ومُنْذِرِينَ وأَنْزَلَ مَعْهُمُ الكتابَ بِالحقّ ليَحْكُم بين الناسِ فيما اختلفُوا فيهِ وَمَا اختلفَ فيه إلاّ الّذين أُوتُوه مِنْ بَعْدِ ما جاءتهُمُ البَيِّنات بَغْياً بَيْنَهُمْ فَهَدى الله الّذينَ آمَنُوا لما اختلفُوا فيهِ مِنَ الحَقّ بِإِذْنِهِ وَاللهُ يَهْدي مَنْ يَشاءُ إِلىٰ صراطٍ مُسْتَقيم﴾ .[1]

انّ الآية تصرّح بانّ الهدف من بعث الأنبياء هو القضاء بين الناس في ما اختلفوا فيه، وليس المراد من القضاء إلاّ القضاء بالحقّ، وهو فرع وصول الحقّ إلى القاضي بلا تغيير وتحريف.

ثم إنّ نتيجة القضاء هي هداية من آمن من الناس إلى الحق بإذنه كما هو صريح قوله: ﴿فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه﴾.

والهادي وإن كان هو الله سبحانه في الحقيقة لكن الهداية تتحقق عبر بيان النبي، وبواسطته، وتحقق الهداية منه فرع كونه واقفاً على الحق، بلا تحريف.

وكل ذلك يسلتزم عصمة النبي في تلقي الوحي والحفاظ عليه، وإبلاغه إلى الناس.

وبالجملة فالآية تدل على أنّ النبي يقضي بالحق بين الناس ويهدي المؤمنين إليه، وكل ذلك (أي القضاء بالحق أوّلاً، وهداية المؤمنين إليه ثانياً) يستلزم كونه واقفاً على الحق على ما هو عليه وليس المراد من الحق إلاّ ما يوحى إليه.

---

١. البقرة:٢١٣.

الآية الثانية

قوله سبحانه: ﴿وَما يَنْطِقُ عَنِ الهَوىٰ* إِنْ هُوَ إِلّاوَحْيٌ يُوحىٰ﴾ .[1]

فالآية تصرح بأنّ النبي لا ينطق عن الهوى، أي لا يتكلم بداعي الهوى. فالمراد إمّا جميع ما يصدر عنه من القول في مجال الحياة كما هو مقتضى إطلاقه أو خصوص ما يحكيه من الله سبحانه، فعلى كل تقدير فهو يدل على صيانته وعصمته في المراحل الثلاث[2] المتقدم ذكرها في مجال إبلاغ الرسالة.

وبما أنّ عصمة الأنبياء في تلك المرحلة ممّا اصفقت عليها المحقّقون من أصحاب المذاهب والملل، فلنعطف عنان البحث إلى ما تضاربت فيه آراء المتكلمين، وإن كان للشيعة فيه قول واحد، وهو عصمتهم عن العصيان والمخالفة لأوامره ونواهيه قبل البعثة وبعدها.

١. النجم:٣ـ٤.

٢. أخذ الوحي وحفظه وبلاغه.

٦

عصمة الأنبياء عن المعصية

لقد تعرفت على دلائل عصمة الأنبياء في تلقى الوحي وحفظه في نفسه وأدائه إلى الناس، وحان الحين للبحث عن عصمتهم عن المعصية.

وفي هذا المجال وإن كان ربما يوجد نقول شاذة في عصمة الأنبياء بالنسبة إلى المعاصي الصغيرة، أو عصمتهم قبل البعثة، لكن نضرب عنها صفحاً ونستنطق الفعل والقرآن في هذا المجال.

العقل وعصمة الأنبياء عن المعصية

إنّ القرآن الكريم يصرح بأنّ الهدف من بعث الأنبياء هو تزكية نفوس الناس وتصفيتهم من الرذائل وغرس الفضائل فيها قال سبحانه حاكياً عن لسان إبراهيم: ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الكِتَابَ وَالحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾[1] وقال سبحانه: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ

---

١. البقرة:١٢٩.

الكِتابَ وَالحِكْمَةَ وَإِنْ كانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلالٍ مُبينٍ﴾ .[١]

والمراد من التزكية هو تطهير القلوب من الرذائل وإنماء الفضائل، وهذا هو ما يسمى في علم الأخلاق بـ «التربية».

ولا شك أنّ تأثير التربية في النفوس يتوقف على إذعان من تراد تربيته بصدق المربي وإيمانه بتعاليمه، وهذا يعرف من خلال عمل المربّي بما يقوله ويعلمه وإلاّ فلو كان هناك انفكاك بين القول والعمل، لزال الوثوق بصدق قوله وبالتالي تفقد التربية أثرها، ولا تتحقق حينئذ الغاية من البعث.

وإن شئت قلت: إنّ التطابق بين مرحلتي القول والفعل، هو العامل الوحيد لكسب ثقة الآخرين بتعاليم المصلح والمربي، ولو كان هناك انفكاك بينهما لانفض الناس من حوله قائلين بأنّه لو كان مذعناً بصحة دعوته لما خالف قولَه في مقام العمل.

سؤال وجواب

نعم يمكن أن يقال: يكفي في الاعتماد على النبي مصونيته عن معصية واحدة وهي الكذب فالبرهان المذكور على تماميته لا يثبت إلاّ مصونيته عن خصوص الكذب لا مطلقاً.

أقول: الإجابة عن هذا السؤال سهلة، لأنّ التفكيك بين المعاصي فرضية محضة لا يصح أن تقع أساساً للتربية العامة لما فيها من الإشكالات.

أمّا أوّلاً: فانّ المصونية عن المعاصي نتيجة إحدى العوامل التي أوعزنا إليها

---

١. آل عمران: ١٦٤.

عند البحث عن حقيقة العصمة فإن تم وجودها أو وجود بعضها تحصل المصونية المطلقة للإنسان، وإلاّ فلا يمكن التفكيك بين الكذب وسائر المعاصي بأن يجتنب الإنسان عن الكذب طيلة عمره ويرتكب سائر المعاصي، فإنّ العوامل التي تسوق الإنسان إلى ارتكابها تسوقه أيضاً إلى اقتراف الكذب واجتياح التهمة

وأمّا ثانياً: فلو صح التفكيك بينهما في عالم الثبوت لا يمكن إثباته (الداعي لا يكذب أبداً وان كان يركب سائر المعاصي) في حق الداعي ومدعي النبوة، إذ كيف يمكن الإنسان أن يقف على أنّ مدّعي النبوة مع ركوبه المعاصي واقترافه للمآثم، لا يكذب أصلاً عندما اضطر إليه حتى ولو صرح الداعي إلى الإصلاح بنفس هذا التفكيك، لسرى الريب إلى نفس هذا الكلام أيضاً.

وعلى الجملة: انّ الهدف من بعث الرسل وإنزال الكتب هو دعوة الناس إلى الهداية الإلهية التي يقوم بأعبائها الأنبياء والرسل، ولا يتحقق ذلك الهدف إلاّ بعد اعتماد الناس على حامل الدعوة والقائم بالهداية، فاقتراف المعاصي ومخالفة ما يدعو إليه من القيم والخلق، يزيل من النفوس الثقة به والاعتماد عليه.

وبهذا البيان تظهر الإجابة عن سؤال لا يقصر في الضآلة عن السؤال الماضي. وهو ما ربما يقال: إنّ أقصى ما يثبته هذا البرهان هو لزوم نزاهة النبي عن اقتراف المعاصي في المجتمع، وهذا لا يخالف أن يكون عاصياً ومقترفاً للذنوب في الخلوات، وهذا القدر من النزاهة كافٍ في جلب الثقة.

والجواب عن هذا السؤال واضح تمام الوضوح، فإنّ مثل هذا التصور عن النبي والقول بأنّه يرتكب المعاصي في السر دون العلن يهدم الثقة به، إذ ما الذي يمنعه ـ عندئذ ـ من أن يكذب ويتستر على كذبه، وبذلك تزول الثقة بكل ما يقول

ويعمل.

أضف إلى ذلك أنّه يمكن خداع الناس بتزيين الظاهر مدة قليلة لا مدة طويلة ولا ينقضي زمان إلاّ وقد تظهر البواطن ويرتفع الستار عن حقيقته فتكشف سوأته، ويظهر عيبه.

إلى هنا ظهر أنّ ثقة الناس بالأنبياء إنّما هي في ضوء الاعتقاد بصحة مقالهم وسلامة أفعالهم، وهو فرع كونهم مصونين عن الخلاف والعصيان في الملأ والخلأ والسر والعلن من غير فرق بين معصية دون أُخرى.

القرآن وعصمة الأنبياء من المعصية

إنّه سبحانه يطرح في كتابه العزيز عصمة الأنبياء ويصفهم بهذا الوصف، ويشهد بذلك لفيف من الآيات:

الآية الأُولى

قال سبحانه: ﴿وَوَهَبْنا لَهُ إِسْحاقَ وَيَعْقُوبَ كُلاًّ هَدَيْنا وَنُوحاً هَدَيْنا مِنْ قَبْلُ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ داوُدَ وَسُلَيْمانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسىٰ وَهارُونَ وَكَذٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ* وَزَكَرِيّا وَيَحْيىٰ وَعِيسىٰ وَإِلْياسَ كُلٌّ مِنَ الصّالِحِينَ* وَإِسْماعِيلَ وَالْيَسَعَ وَيُونُسَ وَلُوطاً وَكُلاً فَضَّلْنا عَلَى الْعالَمِينَ* وَمِنْ آبائِهِمْ وَذُرِّيّاتِهِمْ وَإِخْوانِهِمْ وَاجْتَبَيْناهُمْ وَهَدَيْناهُمْ إِلىٰ صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ .(١)

ثم إنّه يصف هذه الصفوة من عباده بقوله: ﴿أُولٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللهُ

---

١. الأنعام: ٨٤ ـ ٨٧.

فَبِهُداهُمُ اقْتَدِهْ قُلْ لا أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِنْ هُوَ إِلاّ ذِكْرىٰ لِلْعالَمينَ﴾.[١]

والآية الأخيرة تصف الأنبياء بأنّهم مهديون بهداية الله سبحانه على وجه يجعلهم القدوة والاسوة.

هذا من جانب ومن جانب آخر نرى أنّه سبحانه يصرح بأنّ من شملته الهداية الإلهية لا مضلَّ له ويقول: **﴿وَمَنْ يُضْلِلِ اللهُ فَمَا لَهُ مِنْ هادٍ* وَمَنْ يَهْدِ اللهُ فَما لَهُ مِنْ مُضِلٍ﴾** .[٢]

وفي آية ثالثة يصرح بأنّ حقيقة العصيان هي الانحراف عن الجادة الوسطى بل هي الضلالة ويقول: **﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يا بَنِي آدَمَ أَنْ لا تَعْبُدُوا الشَّيْطانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ * وَأَنِ اعْبُدُونِي هٰذا صِراطٌ مُسْتَقيمٌ* وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنْكُمْ جِبلاًّ كَثِيراً أَفَلَمْ تَكُونُوا تَعْقِلُونَ﴾**.[٣]

وبملاحظة هذه الطوائف الثلاث من الآيات تظهر عصمة الأنبياء بوضوح وتوضيح ذلك:

انّه سبحانه يصف الأنبياء في اللفيف الأوّل من الآيات بأنّهم القدوة الاسوة والمهديون من الأُمّة كما يصرح في اللفيف الثاني بأنّ من شملته الهداية الإلهية لا ضلالة ولا مضل له.

كما هو يصرح في اللفيف الثالث بأنّ العصيان نفس الضلالة أو مقارنه وملازمه حيث يقول: **﴿ولقد أضل منكم﴾** وما كانت ضلالتهم إلاّ لأجل عصيانهم ومخالفتهم لأوامره ونواهيه.

---

١. الأنعام: ٩٠.

٢. الزمر: ٣٦ ـ ٣٧.

٣. يس: ٦٠ـ٦٢.

فإذا كان الأنبياء مهديين بهداية الله سبحانه، ومن جانب آخر لا يتطرق الضلال إلى من هداه الله، ومن جانب ثالث كانت كل معصية ضلالاً يستنتج أنّ من لا تتطرق إليه الضلالة لا يتطرق إليه العصيان.

وإن أردت أن تفرغ ما تفيده هذه الآيات في قالب الأشكال المنطقية فقل:

النبي: من هداه الله.

وكل من هداه الله فما له من مضل.

ينتج: النبي ما له من مضل.

الآية الثانية

انّه سبحانه يعد المطيعين لله والرسول بأنّهم من الذين يحشرون مع النبيين والصدّيقين والشهداء والصالحين الذين أنعم الله عليهم إذ يقول:

﴿وَمَنْ يُطِعِ اللهَ وَالرَّسُولَ فَأُولئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَداءِ وَالصّالِحينَ وَحَسُنَ أُولئِكَ رَفِيقاً﴾ .[1]

وعلى مفاد هذه الآية فالأنبياء من الذين أنعم الله عليهم بلا شك ولا ريب، وهو سبحانه يصف تلك الطائفة أعني: ﴿من أنعم عليهم﴾ بقوله: بأنّهم: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلاَ الضّالِّينَ﴾ .[2]

فإذا انضمت الآية الأُولى الواصفة للأنبياء بالإنعام عليهم، إلى هذه الآية الواصفة بأنّهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين، يستنتج عصمة الأنبياء بوضوح، لأنّ العاصي من يشمله غضب الله سبحانه ويكون ضالاً بقدر عصيانه

---

١. النساء: ٦٩.

٢. الفاتحة: ٧.

ومخالفته.

وعلى الجملة: من كان غير المغضوب عليه ولا الضال فهو لا يخالف ربه ولا يعصي أمره فإنّ العاصي يجلب غضب الرب، ويضل عن الصراط المستقيم قدر عصيانه.

الآية الثالثة

انّه سبحانه يصف جملة من الأنبياء ويقول في حق إبراهيم وإسحاق ويعقوب وموسى وهارون وإسماعيل وإدريس: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِنْ ذُرِّيَّةِ آدَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنا مَعَ نُوحٍ وَمِنْ ذُرِّيَّةِ إِبْراهِيمَ وَإِسْرائيلَ وَمِمَّنْ هَدَيْنا وَاجْتَبَيْنا إِذا تُتْلىٰ عَلَيْهِمْ آياتُ الرَّحْمنِ خَرُّوا سُجَّداً وَبُكِيّاً﴾ .[1]

فهذه الآية تصف تلك الصفوة من الأنبياء بأوصاف أربعة:

١. أنعم الله عليهم.

٢. و ممن هدينا.

٣. واجتبينا.

٤. خرّوا سجّداً وبُكيّا.

ثم إنّه سبحانه يصف في الآية التالية ذرية هؤلاء وأولادهم بأوصاف تقابل الصفات الماضية، ويقول: ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضاعُوا الصَّلاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَواتِ فَسَوفَ يَلْقَونَ غَيّاً﴾ .[2]

نرى أنّه سبحانه يصف خلفهم بأوصاف ثلاثة تضاد أوصاف آبائهم وهي

---

١. مريم: ٥٨.

٢. مريم: ٥٩.

عبارة عن أُمور ثلاثة:

١. أضاعوا الصلاة.

٢. واتبعوا الشهوات.

٣. يلقون غيّاً.

وبحكم المقابلة بين الصفات يكون الأنبياء ممن لم يضيّعوا الصلاة ولم يتّبعوا الشهوات، وبالنتيجة لا يلقون غيّاً، وكل من كان كذلك فهو مصون من الخلاف ومعصوم من اقتراف المعاصي، لأنّ العاصي لا يعصي إلاّ لاتباع الشهوات وسوف يلقى أثر غيه وضلالته.

الآية الرابعة

إنّ القرآن الكريم يدعو المسلمين إلى الاقتفاء بأثر النبي بمختلف التعابير والعبارات يقول سبحانه: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُوني يُحْبِبْكُمُ اللهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ* قُلْ أَطِيعُوا اللهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوا فَإِنَّ اللهَ لا يُحِبُّ الْكافِرِينَ﴾ .[١]

ويقول أيضاً: ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطاعَ اللهَ﴾ .[٢]

ويقول في آية ثالثة: ﴿وَمَنْ يُطِعِ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَخْشَ اللهَ وَيَتَّقهِ فَأُولئِكَ هُمُ الْفائِزُونَ﴾ .[٣]

كما أنّه سبحانه يندد بمن يتصور انّ على النبي أن يقتفي الرأي

١. آل عمران: ٣١ ـ ٣٢.

٢. النساء: ٨٠.

٣. النور: ٥٢.

العام ويقول: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِنَ الأَمْرِ لَعَنِتُّمْ﴾ .[١]

وعصارة القول: إنّ هذه الآيات تدعو إلى إطاعة النبي والاقتداء به بلا قيد وشرط، ومن وجبت طاعته على وجه الإطلاق أي بلا قيد وشرط يجب أن يكون معصوماً من العصيان ومصوناً عن الخطأ والزلل.

توضيحه: انّ دعوة النبي تتحقّق بأحد الأمرين: اللفظ أو العمل. والدعوة بالكتابة ترجع إلى أحدهما، وعند ذلك فلو كان كل ما يدعو إليه النبي بلسانه وفمه وقلمه ويراعه، صادقاً مطابقاً للواقع غير مخالف له قدر شعرة، لصح الأمر بالاقتداء به وإنّ طاعته طاعة الله سبحانه كما قال: ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطاعَ اللهَ﴾ .[٢]

وأمّا لو كان بعض ما يدعو به باللفظ والعمل والقول والكتابة على خلاف الواقع وعلى خلاف ما يرضى به سبحانه يجب تقييد الدعوة إلى طاعة النبي بقيد يخرج هذه الصورة.

فالحكم باتّباعه على وجه الإطلاق يكشف عن أنّ دعواته وأوامره قولاً وفعلاً حليفة الواقع، وقرينة الحقيقة لا تتخلف عنه قدر شعرة، من غير فرق بين الدعوة اللفظية أو العملية.

فإنّ الدعوة عن طريق العمل والفعل من أقوى العوامل تأثيراً في مجال التربية والتعليم وأرسخها وكل عمل يصدر من الرسل فالناس يتلقونه دعوة عملية إلى اقتفاء أثره في ذاك المجال.

---

١. الحجرات: ٧.

٢. النساء: ٨٠.

فلو كان ما يصدر من النبي طيلة الحياة مطابقاً لرضاه وموافقاً لحكمه صح الأمر بالاقتفاء في القول والفعل، ولو كانت أفعالهم تخالف الواقع في بعض الأحايين وتتسم بالعصيان والخطأ، لما صح الأمر بطاعته والاقتداء به على وجه الإطلاق.

كيف وقد وصف الرسول بأنّه الأُسوة الحسنة في قوله سبحانه: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كانَ يَرْجُو اللهَ وَاليَوْمَ الآخِرَ وَذَكَرَ اللهَ كَثِيراً﴾. [1]

فكونه أُسوة حسنة في جميع المجالات لا يتفق إلاّ مع عصمته المطلقة، بخلاف من يكون أُسوة في مجال دون مجال، وعلى ذلك فهو مصون من الخلاف والعصيان والخطأ والزلل.

وإن شئت قلت: لو صدر عن النبي عصيان وخلاف فمن جانب يجب علينا طاعته واقتفاؤه واتباعه، وبما انّ الصادر منه أمر منكر يحرم الاقتداء به واتباعه وتجب المخالفة، فعندئذ يلزم الأمر بالمتناقضين، والقول بأنّه يجب اتّباعه في خصوص ما ثبت كونه موافقاً للشرع أو لم تعلم مخالفته له، خلاف إطلاق الآيات الآمرة بالاتّباع على وجه الإطلاق من غير فرق بين فعل دون فعل، ووقت دون وقت.

***

إلى هنا تمّت دراسة ما يدلّ بوضوح على عصمة النبي في المرحلتين التاليتين:

---

١. الأحزاب: ٢١.

١. عصمته في أخذ الوحي وحفظه، وابلاغه إلى الناس.

٢. عصمته عن اقتراف المعاصي والضلالة في الفكر والعمل.

بقي الكلام في المرحلة الثـالثة أعني عصمته عن الخطأ في حياتـه الدينية أو المادية وهذا هو الذي نستعرضه في الفصل التالي.

المرحلة الثالثة

٧

عصمة النبي عن الخطأ

انّ صيانة النبي عن الخطأ والاشتباه سواء أ كان في مجال تطبيق الشريعة، أم في مجال الأُمور العاديـة الفردية المرتبطة بحيـاته، ممّـا طرح في علم الكـلام وطال البحث فيه بين متكلمي الإسلام.

غير انّ تحقق الغاية من البعثة رهن صيانته عن الخطأ في كلا المجالين، وإلاّ فلا تتحقق الغاية المتوخاة من بعثته، وهذا هو الدليل العقلي الذي اعتمدت عليه العدليـة، بعدما اتفق الكل على لـزوم صيانته عن الخطأ والاشتبـاه في مجـال تلقي الوحي وحفظه، وأدائه إلى الناس، ولم يختلف في ذلك اثنـان.

منطق العقل في عصمة النبي عن الخطأ

وإليك تـوضيح هـذا الـدليـل العقلي: إنّ الخطأ في غير أمـر الـدين وتلقّي الوحي يتصوّر على وجهين:

أ. الخطأ في تطبيق الشريعة كالسهو في الصلاة أو في إجراء الحدود.

ب. الاشتباه في الأُمور العـادية المعدة للحياة كما إذا استقـرض ألف دينار،

وظن أنّه استقرض مائة دينار.

والحقّ انّه مصون من الاشتباه والسهو في كلا الموردين، وذلك لأنّ الغاية المتوخاة من بعث الأنبياء هي هدايتهم إلى طريق السعادة، ولا تحصل تلك الغاية إلاّ بكسب اعتماد الناس على صحة ما يقوله النبي وما يحكيه عن جانب الوحي، وهذا هو الأساس لحصول الغاية، ومن المعلوم أنّه لو سها النبي واشتبه عليه الأمر في المجالين الأوّلين ربّما تسرب الشك إلى أذهان الناس، وانّه هل يسهو أيضاً في ما يحكيه من الأمر والنهي الإلهي أم لا ؟

فبأي دليل أنّه لا يخطأ في هذا الجانب مع أنّه يسهو في المجالين الآخرين؟! وهذا الشعور إذا تغلغل في أذهان الناس سوف يسلب اعتماد الناس على النبي، وبالتالي تنتفي النتيجة المطلوبة من بعثه.

نعم، التفكيك بين صيانته في مجال الوحي وصيانته في سائر الأُمور وإن كان أمراً ممكناً عقلاً ، ولكنه ممكن بالنسبة إلى عقول الناضجين في الأبحاث الكلامية ونحوها، وأمّا العامّة ورعايا الناس الذين يشكّلون أغلبية المجتمع، فهم غير قادرين على التفكيك بين تينك المرحلتين، بل يجعلون السهو في إحداهما دليلاً على إمكان تسرّب السهو إلى المرحلة الأُخرى.

ولأجل سدّ هذا الباب، المنافي للغاية المطلوبة من إرسال الرسل، ينبغي أن يكون النبي مصوناً في عامّة المراحل، سواء أكانت في حقل الوحي أو في تطبيق الشريعة أو في الأُمور العاديّة، ولهذا يقول الذكر الحكيم في حقّ المسيح ﴿**وَأَيّدناهُ بِرُوحِ القُدُس**﴾[1] و الإمام الصادق عليه السلام : «جعل مع النبي روح القدس وهي لا تنام ولا تغفل ولا تلهو ولا تسهو». [2]

---

١ . البقرة: ٢٥٣.

٢ . بصائر الدرجات: ٤٥٤.

وعلى ذلك فبما أنّه ينبغي أن يكـون النبي اسوة في الحياة في عامـة المجالات يجب أن يكون نزيهاً عن العصيان أو لا الخلاف والسهو والخطأ ثانياً.

منطق القرآن في عصمة النبي عن الخطأ

قـد عـرفت منطق العقل في لـزوم عصمـة النبـي من الخطأ في مجال تطبيق الشريعة، ومجال الأُمور العادية المعدّة للحياة، وهذا الحكم لا يختص بمنطقه، بل الذكر الحكيم يدعمه بأحسن وجه، وإليك ما يدل على ذلك:

١. قال سبحانه: ﴿إِنَّا أَنـزَلْنَا إِلَيْكَ ٱلْكِتَابَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّـاسِ بِمَا أَرَاكَ ٱللهُ وَلاَ تَكُن لِلْخَائِنِيـنَ خَصِيماً﴾[١]، وقال أيضاً: ﴿وَلَـوْلاَ فَضْلُ ٱللهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ لَهَمَّتْ طَّائِفَـةٌ مِنْهُمْ أَنْ يُضِلُّوكَ وَمَا يُضِلُّونَ إِلاَّ أَنْفُسَهُمْ وَمَـا يَضُرُّونَكَ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْزَلَ ٱللهُ عَلَيْكَ ٱلْكِتَابَ وَٱلْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ ٱللهِ عَلَيْكَ عَظِيماً﴾. [٢]

وقد نقل المفسرون حـول نزول الآيات وما بينهما من الآيـات روايات رووها بطرق مختلفـة نذكر ما ذكـره ابن جرير الطبري عن ابن زيد قـال: كان رجل سرق درعاً من حديـد في زمان النبي ﷺ وطرحـه على يهودي، فقال اليهـودي: والله ما سرقتها يا أبـا القاسم، ولكن طرحت عليّ وكان للـرجل الذي سرق، جيران يبرؤنه ويطرحونه على اليهودي، ويقولون: يا رسولَ الله إنّ هذا اليهودي الخبيث يكفر بالله وبما جئت به، قال: حتى مال عليه النبي ﷺ ببعض القول فعاتبه الله عزّ وجلّ في ذلك فقال: ﴿إِنَّا أَنـزَلْنَا إِلَيْكَ ٱلْكِتَابَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّـاسِ بِمَا أَرَاكَ ٱللهُ وَلاَ

---

١. النساء: ١٠٥.

٢. النساء: ١١٣.

تكُن لِّلْخَائِنِينَ خَصِيماً﴾ .[١]

أقول: سواء أصحت هـذه الرواية أم لا، فمجمـوع ما ورد حـول الآيات من أسباب النزول متفق على أنّ الآيات نزلت حول شكوى رفعت إلى النبي، وكان كل من المتخـاصمين يسعى ليبرئ نفسـه ويتهم الآخـر، وكان في جـانب واحـد منهما رجل طليق اللسان يريد أن يخدع النبي ﷺ ببعض تسويلاته ويثير عواطفه على المتهم البريء حتى يقضي على خـلاف الحق، وعنـد ذلـك نـزلت الآيــة ورفعت النقاب عن وجه الحقيقة فعُرِف المحقُّ من المبطل.

والـدقة في فقـرات الآية الثـانية يـوقفنـا على سعة عصمـة النبي من الخطأ وصيانته من السهو، لأنّها مؤلفة من فقرات أربع، كل يشير إلى أمر خاص :

١. ﴿وَلَـوْلاَ فَضْلُ ٱللهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُـهُ لَهَمَّتْ طَّـائِفَةٌ مِنْهُمْ أَنْ يُضِلُّـوكَ وَمَـا يُضِلُّونَ إِلاَّ أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَضُرُّونَكَ مِنْ شَيْءٍ ﴾.

٢. ﴿وَأَنْزَلَ ٱللهُ عَلَيْكَ ٱلْكِتَابَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾.

٣. ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ ﴾.

٤. ﴿وَكَانَ فَضْلُ ٱللهِ عَلَيْكَ عَظِيماً﴾ .

فالأُولى منها: تدل على أنّ نفس النبيّ بمجردها لا تصونه من الضلال (أي من القضاء على خـلاف الحق) وإنّما يصونه سبحـانه عنه، ولـولا فضل الله ورحمته لهمّت طائفـة أن يرضوه بـالدفاع عن الخائن والجدال عنـه، غير أنّ فضله العظيم على النبي هو الذي صدّه عن مثل هذا الضلال وأبطل أمرهم المؤدي إلى إضلاله، وبما أنّ رعاية الله سبحانه وفضله الجسيم على النبي ليست مقصورة على حال دون

---

١. تفسير الطبري: ٥/ ١٧٢.

حال، أو بوقت دون وقت آخر ، بل هو واقع تحت رعايته وصيانته منذ أن بعث إلى أن يلاقي ربّه، فلا يتعدى إضلال هؤلاء أنفسهم ولا يتجاوز إلى النبي ﷺ فهم الضالون بما هموا به كما قال: ﴿وَمَا يُضِلُّونَ إِلاَّ أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَضُرُّونَكَ مِنْ شَيْءٍ﴾ .

والفقرة الثانية: تشير إلى مصادر حكمه ومنابع قضائه، وأنّه لا يصدر في ذلك المجال إلاّ عن الوحي والتعليم الإلهي، كما قال سبحانه: ﴿**وأنزل عليك الكتاب والحكمة**﴾ والمراد المعارف الكلية العامة من الكتاب والسنة.

ولما كان هذا النوع من العلم الكلي أحد ركني القضاء وهو بوحده لا يفي بتشخيص الموضوعات وتمييز الصغريات، فلابد من الركن الآخر وهو تشخيص المحق من المبطل، والخائن من الأمين، والزاني من العفيف، أتى بالفقرة الثالثة وقال: ﴿**وعلّمك ما لم تكن تعلم**﴾ ومقتضى العطف، مغائرة المعطوف، مع المعطوف عليه، فلو كان المعطوف عليه ناظراً إلى تعرّفه على الركن الأوّل وهو العلم بالأُصول والقواعد الكلية الواردة في الكتاب والسنّة، يكون المعطوف ناظراً إلى تعرّفه على الموضوعات والجزئيات التي تعد ركناً ثانياً للقضاء الصحيح، فالعلم بالحكم الكلي الشرعي أوّلاً وتشخيص الصغريات وتمييز الموضوعات ثانياً جناحان للقاضي يحلّق بهما في سماء القضاء بالحق من دون أن يجنح إلى جانب الباطل، أو يسقط في هوّة الضلال.

قال العلاّمة الطباطبائي: إنّ المراد من قوله سبحانه: ﴿**وعلّمك ما لم تكن تعلم**﴾ ليس علمه بالكتاب والحكمة، فإنّ مورد الآية، قضاء النبي في الحوادث الواقعة، والدعاوى المرفوعة إليه، برأيه الخاص، وليس ذلك من الكتاب والحكمة بشيء، وإن كان متوقفاً عليهما، بل المراد رأيه ونظره الخاص. [1] ولما كان هنا موضع

---

١. الميزان: ٥/ ٨١.

توهم وهو أنّ رعاية الله لنبيّه تختص بمورد دون مورد، دفع ذلك التوهم بالفقرة الرابعة فقال سبحانه: ﴿وكان فضل الله عليك عظيماً﴾ حتى لا يتوهم اختصاص فضله عليه بواقعة دون أُخرى، بل مقتضى عظمة الفضل، سعة شموله لكل الوقائع والحوادث، سواء أكانت من باب المرافعات والمخاصمات، أم الأُمور العادية، فتدل الفقرة الأخيرة على تعرّفه على الموضوعات ومصونيته عن السهو والخطاء في مورد تطبيق الشريعة، أو غيره، ولا كلام أعلى وأغزر من قوله سبحانه في حق حبيبه : ﴿وكان فضل الله عليك عظيماً﴾ .

٢. قال سبحانه: ﴿وَكَذلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَداءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً﴾ (١) إنّ الشهادة المذكورة في الآية حقيقة من الحقائق القرآنية تكرر ذكرها في كلامه سبحانه، قال تعالى: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَؤُلاَءِ شَهِيداً﴾ (٢)، وقال تعالى: ﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيداً ثُمَّ لا يُؤْذَنُ لِلَّذِينَ كَفَرُوا وَلاَ هُمْ يُسْتَعْتَبُونَ﴾ (٣)، وقال تعالى: ﴿وَوُضِعَ ٱلْكِتَابُ وَجِيءَ بِٱلنَّبِيِّينَ وَٱلشُّهَدَاءِ﴾ (٤)، والشهادة فيها مطلقة، وظاهر الجميع هو الشهادة على أعمال الأُمم وعلى تبليغ الرسل كما يومي إليه قوله تعالى: ﴿فَلَنَسْئَلَنَّ ٱلَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْئَلَنَّ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ (٥)، وهذه الشهادة وإن كانت في الآخرة ويوم القيامة لكن يتحملها الشهود في الدنيا على ما يدل عليه قوله سبحانه حكاية عن عيسى: ﴿وكُنْتُ عَلَيهِمْ شَهِيداً ما دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتَ أَنْتَ ٱلرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (٦)، وقال

---

١. البقرة: ١٤٣.
٢. النساء: ٤١.
٣. النحل: ٨٤.
٤. الزمر: ٦٩.
٥. الأعراف: ٦.
٦. المائدة: ١١٧.

سبحانه: ﴿وَيَوْمَ ٱلْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيداً﴾ (١)، ومن الواضح أنّ الشهادة فرع العلم، وعدم الخطأ في تشخيص المشهود بـه، فلو كان النبي من الشهداء يجب ألاّ يكـون خاطئـاً في شهادتـه، فالآيـة تدلّ على صيـانته وعصمتـه من الخطأ في مجال الشهادة كما تـدلّ على سعة علمـه، لأنّ الحواس لا ترشـدنا إلاّ إلى صـور الأعمال والأفعال، والشهادة عليها غير كافية عند القضاء، وإنّما تكون مفيدة إذا شهد على حقائقهـا من الكفر والإيمان، والـرياء والإخـلاص، وبالجملـة على كل خفيّ عن الحس ومستبطن عند الإنسان، أعني ما تكسبـه القلوب وعليه يدور حساب رب العالمين، قـال تعالى: ﴿وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَـا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ (٢)، ولا شـك أنّ الشهادة على حقـائق أعمال الأُمّة خارج عن وسع الإنسـان العادي إلاّ إذا تمسّك بحبل العصمة وولي أمر الله بإذنه.

وأمّا الأحاديث الحاكية عن سهو النبي في صلاته فهي أخبار آحاد، لا تفيد علماً حتّى يحتجّ بها في حقل العقيدة.

أضف إلى ذلك انّها بظـاهرهـا يخالف الذكـر الحكيم ـ كما عـرفت ـ ولـذا ضربنا عنها صفحاً ولم نستعرضا للبحث والدراسة.

١. النساء: ١٥٩.

٢. البقرة: ٢٢٥.

٨

حجة المخالفين لعصمة الأنبياء

قد تعرفت على الآيات الدالة على عصمة الأنبياء في المجالات التالية: «تلقّي الوحي، والتحفّظ عليه، وإبلاغه إلى الناس، والعمل به» غير انّ هناك آيات ربما توهم في بادئ النظر خلاف ما دلت عليه صراحة الآيات السابقة، وقد تذرعت بها بعض الفرق الإسلامية التي جوزت المعصية على الأنبياء بمختلف صورها.

وهذه الآيات على طوائف:

الأُولى: ما يمس ظاهرها عصمة جميع الأنبياء بصورة كليّة.

الثانية: ما يمس عصمة عدة منهم كآدم ويونس بصورة جزئيّة.

الثالثة: ما يتراءى منه عدم عصمة النبي الأكرم.

وبما انّ الهدف من هذا الفصل هو وضع خطوط عامة لعصمة الأنبياء نقتصر بدراسة آيات الطائفة الأُولى، ونحيل البحث في الطائفتين الأخيرتين إلى موسوعتنا «مفاهيم القرآن».[1]

---

١. مفاهيم القرآن: ٥/ ٩٧ـ٢٣٠.

الطائفة الأُولى: ما يمس ظاهرها عصمة جميع الأنبياء

الآية الأُولى

قوله سبحانه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلاَّ رِجالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرىٰ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كانَ عاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَدارُ الآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ ٱتَّقَوا أَفَلاٰ تَعْقِلُونَ﴾ .[١]

﴿حَتَّىٰ إِذَا ٱسْتَيْأَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدَ كُذِبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا فَنُجِّيَ مَنْ نَشاءُ وَلاٰ يُرَدُّ بَأْسُنَا عَنِ الْقَومِ الْمُجْرِمينَ﴾.[٢]

استدل القائل بعدم عصمة الأنبياء بظاهر الآية قائلاً بأنّ الضمائر الثلاثة في قوله: ﴿وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُوا﴾ ترجع إلى الرسل، ومفاد الآية انّ رسل الله سبحانه وأنبياءه كانوا يُنذرون قومهم، وكان القوم يخالفونهم أشدَّ المخالفة، وكان الرسلَ يعدون المؤمنين بالنصر عن الله والغلبة ويُوعدون الكفّار بالهلاك والإبادة، لكن لما تأخّر النصرُ الموعود وعقاب الكافرين «ظن الرسل أنّهم قد كذبوا» فيما وعدوا به من جانب الله من نصر المؤمنين وإهلاك الكافرين، ومن المعلوم انّ هذا الظن سواء أكان بصورة الإذعان واليقين أم بصورة الزعم والميل إلى ذاك الجانب، اعتقاد باطل لا يجتمع مع العصمة.

وإن شئت تفسير الآية فعليك بإظهار مراجع الضمائر بأن تقول: لما أخّرنا العقاب عن الأُمم السالفة ظن الرسل انّ الرسل قد كُذِبَ الرسل في ما وُعدوا به من النصر للمؤمنين والهلاك للكافرين.

---

١. يوسف: ١٠٩.

٢. يوسف: ١١٠.

وعلى هذا فكل جواب من القائلين بعصمة الرسل على خلاف هذا الظاهر يكون غير متين، بل يجب أن يكون الجواب منطبقاً على هذا الظاهر.

وإليك الأجوبة المذكورة في التفاسير:

الأوّل: انّ الضمائر الثلاثة ترجع إلى الرسل غير انّ الوعد الذي تصور الرسل أنّهم قد كذبوا (أي قيل لهم قولاً كاذباً) هو تظاهر عدة من المؤمنين بالإيمان وادّعاؤهم الإخلاص لهم، فتصور الرسل انّ تظاهر هؤلاء بالإيمان كان كذباً وباطلاً، وكأنّهم تصوروا انّ الذين وعدوهم بالإيمان من قومهم أخلفوهم أو كذبوا فيما أظهروه من الإيمان. [1]

وفيه: انّ هذا الجواب وان كان أظهر الأجوبة إذ ليس فيه تفكيك بين الضمائر كما في سائر الأجوبة الآتية لكن الذي يرده هو بعده عن ظاهر الآية، إذ ليس فيها عن إيمان تلك الثلة القليلة أثر حتى يقع متعلّق الكذب في قوله سبحانه: ﴿قد كذبوا﴾.

وإن شئت قلت: ليس في مقدم الآية ولا في نفسها ما يشير إلى أنّه قد آمن بالرسل عدّة قليلة وتظاهروا بالإيمان غير انّه صدر عنهم ما جعل الأنبياء يظنون بكذبهم في ما أظهروه من الإيمان حتى يصح أن يقال انّ متعلق الكذب هو هذا، وانّما المذكور في مقدمها ونفسها هو مخالفة الزمرة الطاغية من أقوام الأنبياء وعنادهم ولجاجهم مع رسل الله وأنبيائه حيث يقول: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كانَ عاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَدارُ الآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ اتَّقَوا أَفَلا تَعْقِلُونَ﴾. [2]

---

١. مجمع البيان: ٥ ـ ٦ / ٤١٥، ط دار المعرفة، بيروت.

٢. يوسف: ١٠٩.

ومجرد قوله: ﴿ولدار الآخرة خير للّذين اتقوا﴾ لا يكفي في جعل إيمانهم متعلّقاً للكذب، إذ عندئذ يجب أن تتعرض الآية إلى إيمان تلك الشرذمة وصدور ما يوجب ظنّ الرسل بخلاف ما تظاهروا به حتى يصح أن يقال إنّ الرسل ظنوا انّ المتظاهرين بالإيمان قد كذبوا في ادّعاء الإيمان بالرسل.

أضف إلى ذلك: إنّ هذه الإجابة لا تصحّح العصمة المطلقة للأنبياء، إذ على هذا الجواب يكون ظن الرسل بعدم إيمان تلك الشرذمة القليلة خطأً، وكان ادّعاؤهم للإيمان صادقاً، وهذا يمس كرامتهم من جانب آخر، لأنّهم تخيّلوا غير الواقع واقعاً، والمؤمن كافراً.

على أنّ ذلك الجواب لا يناسب ذيل الجملة فانّه سبحانه يقول بعد تلك الجملة: ﴿جاءهم نصرنا فنجّي من نشاء﴾ مع أنّ المناسب على هذه الإجابة أن يقول: «بل تبين للرسل صدق ادّعاء المؤمنين فنجي من نشاء ولا يرد بأسنا عن القوم المجرمين».

الثاني: انّ معنى الآية: ظن الأُمم أنّ الرسل كذبوا في ما أخبروا به من نصر الله إيّاهم وإهلاك أعدائهم وهذا الوجه هو المروي عن سعيد بن جبير واختاره العلاّمة الطباطبائي ، فالآية تهدف إلى أنّه إذا استيئس الرسل من إيمان أُولئك الناس، هذا من جانب ومن جانب آخر ظنّ الناس ـ لأجل تأخر العذاب ـ انّ الرسل قد كذبوا، أي أخبروا بنصر المؤمنين وعذاب الكافرين كذباً، جاءهم نصرنا، فنجّي بذلك من نشاء وهم المؤمنون، ولا يرد بأسنا أي شدتنا عن القوم المجرمين.

وقد دلّت الآيات على أنّ الأُمم السالفة كانوا ينسبون الأنبياء إلى الكذب،

قال سبحانه في قصة نوح حاكياً عن قول قومه: ﴿بَلْ نَظُنُّكُمْ كاذِبينَ﴾[١]، وكذا في قصة هود وصالح.

وقال سبحانه في قصة موسى: ﴿فَقالَ لَهُ فِرْعَونُ إِنّي لَأَظُنُّكَ يا مُوسىٰ مَسْحُوراً﴾[٢]. [٣]

يلاحظ عليه بأنّ الظاهر هو انّ مرجع الضمير المتصل في «ظنّوا» هو الرسل المقدم عليه، وإرجاعه إلى الناس على خلاف الظاهر، وعلى خلاف البلاغة وليس في نفس الآية حديث عن هذا اللفظ (الناس) حتى يكون مرجعاً للضمير في «ظنّوا».

أضف إلى ذلك انّ ما استشهد به مما ورد في قصة نوح لا يرتبط بما ادّعاه فإنّ معنى ﴿بل نظنكم كاذبين﴾ انّ الناس صوّروا نفس الرسل كاذبين وانّهم قد تعمّدوا التقوّل على خلاف الواقع، والمذكور في الآية المبحوث عنها ليس كون الرسل كاذبين بل كونهم مكذوبين، أي وعدوا كذباً وقيل لهم قولاً غير صادق وإن تصوّروا أنفسهم صادقين في ما يخبرون به، وبين المعنيين بون بعيد.

الثالث: ما روي عن ابن عباس من أنّ الرسل لمّا ضعفوا وغُلبوا ظنّوا أنّهم قد أُخْلِفُوا ما وعدهم الله من النصر ،وقال كانوا بشراً، وتلا قوله: ﴿وَزُلْزِلُوا حَتّىٰ يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتىٰ نَصْرُ اللهِ﴾.[٤]

وقال صاحب الكشاف في حق هذا القول: إنّه إن صح هذا عن ابن عباس، فقد أراد بالظن ما يخطر بالبال ويهجس في القلب من شبه الوسوسة وحديث النفس على ما عليه البشرية، وأمّا الظن الذي هو ترجح أحد الجائزين

١. هود: ٢٧.
٢. الإسراء: ١٠١.
٣. الميزان: ١١/ ٢٧٩.
٤. البقرة: ٢١٤.

على الآخـر فغير جائز على رجل من المسلمين فما بـال رسل الله الذين هم أعـرف الناس بربهم، وانّه متعال عن خلف الميعاد منزه عن كل قبيح. [1]

وهذا التفسير مع التـوجيه الذي ذكره الزمخشري وإن كـان أوقع التفاسير في القلوب غير انّـه أيضاً لا ينـاسب ساحـة الأنبياء الـذين تسدّدهـم روح القدس وتحفظهم عن الزلل والخطأ في الفكـر والعمل، وتلك الهاجسة وان كـانت بصورة حـديث النفس وشبه الـوسـوسـة، لكنها لا تـلائم العصمـة المطلقة المترقبـة من الأنبياء.

الرابع (وهو المختار)

إنّ المستدل زعم أنّ الظن المذكـور في الآية أمر قلبي اعترى قلـوب الرسل، وأدركـوه بمشاعـرهم وعقـولهم مثل سائر الظنـون التي تحدق بـالقلوب البشريـة وتنقدح فيها.

مع أنّ المراد غير ذلك ،بل المراد انّ الظروف التي حاقت بالرسل بلغت من الشدة والقسوة الى حد صارت تحكي بلسانها التكويني عن أنّ النصر الموعود كأنّه نصر غير صادق، لا أنّ هـذا الظن كان يراود قلـوب الرسل، وأفئـدتهم، وكم فرق بين كونهم ظـانّين بكون الوعـد الإلهي بالنصر وعـداً مكذوباً، وبين كـون الظروف والشرائط المحيطة بهم من المحنـة والشدة كـانت كأنّها تشهد في بـادئ النظر على أنّه ليس لوعده سبحانه خبر ولا أثر وأنّهم وعدوا به كذباً.

فحكاية وضعهم والملابسات التي كانت تحدق بهم عن كـون الوعد كذباً، أمر، وكـون الأنبياء قد وقعوا فـريسة ذلك الظن غير الصالح أمر آخـر، والمخالف

---

١. الكشاف: ٢/ ١٥٧.

للعصمة هو الثاني لا الأوّل، ولذلك نظائر في الذكر الحكيم.

منها قوله سبحانه: ﴿وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغاضِباً فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنادىٰ فِي الظُّلُماتِ أَنْ لا إِلهَ إِلاّ أَنْتَ سُبْحانَكَ إِنّي كُنْتُ مِنَ الظّالِمينَ﴾ [1]، فإنّ يونس النبي بن متى كان مبعوثاً إلى أهل نينوى، فدعاهم فلم يؤمنوا، فسأل الله أن يعذّبهم، فلمّا أشرف عليهم العذاب تابوا وآمنوا، فكشفه الله عنهم وفارقهم يونس قبل نزول العذاب مغاضباً لقومه ظانّاً بأنّه سبحانه لن يضيق عليه ولا يؤدبه، لأجل مفارقته قومه وتركهم مع إمكان رجوعهم إلى الله سبحانه وإيمانهم به وتوبتهم عن أعمالهم.

فما هذا الظن الذي ينسبه سبحانه إلى يونس، هل كان ظناً قائماً بمشاعره، فنحن نجلّه ونجلّ ساحة جميع الأنبياء عن هذا الظن الذي لا يتردد في ذهن غيرهم ،فكيف الأنبياء؟! بل المراد انّ عمله هذا (أي ذهابه ومفارقة قومه) كان يُمثِّل هذا الظنّ و أنّ مولاه لا يقدر عليه وهو يفوته بالابتعاد عنه فلا يقوى على سياسته، فكم فرق بين ورود هذا الظن على مشاعر يونس، وبين كون عمله مجسِّماً وممثلاً لهذا الظن في كل من رآه وشاهده؟ فما يخالف العصمة هو الأوّل لا الثاني.

ومنها: قوله سبحانه في سورة الحشر حاكياً عن بني النضير إحدى الفرق اليهودية الثلاث التي كانت تعيش في المدينة، وتعاقدوا مع النبي على أن لا يخونوا ويتعاونوا في المصالح العامة، ولما خدعوا المسلمين وقتلوا بعض المؤمنين في مرأى من الناس ومسمع منهم، ضيّق عليهم النبي، فلجأوا إلى حصونهم، وفي ذلك يقول سبحانه: ﴿هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الكِتابِ مِنْ دِيارِهِمْ لأَوّلِ

١. الأنبياء: ٨٧.

الْحَشْرِ ما ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا وَظَنُّوا أَنَّهُمْ مانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللهِ فَأَتاهُمُ اللهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا﴾ .[١]

فما هذا الظن الذي ينسبه سبحانه إلى تلك الفرقة؟ هل كانوا يظنون بقلوبهم أنّ حصونهم مانعتهم من الله؟ فإنّ ذلك بعيد جداً، فانّهم كانوا موحّدين ومعترفين بقدرته سبحانه غير انّ علمهم بصدق النبيّ أوّلاً والتجاءهم إلى حصونهم في مقابل النبي الذي تبيّن لهم صدق نبوته ثانياً، كان يحكي عن أنّهم مصدر هذا الظن وصاحبه.

ولذلك نظائر في المحاورات العرفية فإنّا نصف المتهالكين في الدنيا والغارقين في زخارفها، والبانين للقصور المشيدة والأبراج العاجية بأنّهم يعتقدون بخلود العيش ودوام الحياة، وانّ الموت كأنّه كتب على غيرهم، ولا شك أنّ هذه النسبة نسبة صادقة لكن بالمعنى الذي عرفت أي أنّ عملهم مبدأ انتزاع هذا الظن، ومصدر هذه النسبة.

وعلى ذلك فالآية تهدف إلى أنّ البلايا والشدائد كانت تحدق بالأنبياء طيلة حياتهم وتشتد عليهم الأزمة والمحنة من جانب المخالفين، فكانوا يعيشون بين أقوام كأنّهم أعداء ألداء، وكان المؤمنون بهم في قلّة، فصارت حياتهم المشحونة بالبلايا والنوازل، والبأساء والضراء، مظنّة لأن يتخيّل كل من وقف عليها من نبي وغيره، انّ ما وعدوا به وعد غير صادق، ولكن لم يبرح الوضع على هذا المنوال حتى يفاجئهم نصره سبحانه، للمؤمنين، وإهلاكه وإبادته للمخالفين كما يقول: ﴿فَنُجِّيَ مَن نَشاءُ ولا يُردُّ بأسُنا عنِ القومِ المُجْرمين﴾ .[٢]

---

١. الحشر: ٢.

٢. يوسف: ١١٠.

ويشعر بما ذكرناه قوله سبحانه: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ البَأْساءُ وَالضَّرّاءُ وَزُلْزِلُوا حَتّىٰ يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتىٰ نَصْرُ اللهِ أَلا إِنَّ نَصْرَ اللهِ قَرِيبٌ﴾. [1]

فالمراد من الرسول هو غير النبي الأكرم من الرسل السابقين، فعندما كانت البأساء والضراء تحدق بالمؤمنين ونفس الرسول، وكانت المحن تزلزل المؤمنين حتى أنّها كانت تحبس الأنفاس، فعند ذلك كانت تكاد تلك الأنفاس المحبوسة والآلام المكنونة تتفجر في شكل ضراعة إلى الله، فيقول الرسول والذين آمنوا معه ﴿متى نصر الله﴾ ؟ فإنّ كلمة ﴿متى نصر الله﴾ مقرونة بالضراعة والالتماس، تقع مظنة تصور استيلاء اليأس والقنوط عليهم لا بمعنى وجودهما في أرواحهم وقلوبهم، بل بالمعنى الذي عرفت من كونه ظاهراً من أحوالهم لا من أقوالهم.

وما برح الوضع على هذا إلى أن كان النصر ينزل عليهم وتنقشع عنهم سحب اليأس والقنوط المنتزع من تلك الحالة.

هذا ما وصلنا إليه في تفسير الآية، ولعلّ القارئ يجد تفسيراً أوقع في النفس مما ذكرناه.

الآية الثانية

﴿وَما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلا نَبِيٍّ إِلاّ إِذا تَمَنّىٰ أَلْقَى الشَّيْطانُ في أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللهُ ما يُلْقِي الشَّيْطانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللهُ آياتِهِ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾. [2]

---

١. البقرة: ٢١٤.

٢. الحج: ٥٢.

﴿لِيَجْعَلَ ما يُلْقِي الشَّيْطانُ فِتْنَةً لِلَّذِينَ في قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالقاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ الظّالِمينَ لَفي شِقاقٍ بَعِيدٍ﴾ .(١)

﴿وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا العِلْمَ أَنَّهُ الحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ اللهَ لَهادِ الَّذينَ آمَنُوا إِلىٰ صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ .(٢)

وهذه الآية أو الآيات من أوثق الأدلة في نظر القائل بعدم عصمة الأنبياء، وقد استغلها المستشرقون في مجال التشكيك في الوحي النازل على النبي على وجه سيوافيك بيانه.

وكأنّ المستدل بهذه الآية يفسر إلقاء الشيطان في أُمنية الرسول أو النبي بالتدخل في الوحي النازل عليه فيغيّره إلى غير ما نزل به.

ثم إنّه سبحانه يمحو ما يلقي الشيطان ويصحّح ما أُنزل على رسوله من الآيات، فلو كان هذا مفاد الآية، فهو دليل على عدم عصمة الأنبياء في مجال التحفّظ على الوحي أو إبلاغه الذي اتفقت كلمة المتكلمين على المصونية في هذا المجال.

وربما يؤيد هذا التفسير بما رواه الطبري وغيره في سبب نزول هذه الآية، وسيوافيك نصه وما فيه من الإشكال.

فالأولى تناول الآية بالبحث والتفسير حتى يتبيّن انّها تهدف إلى غير ما فسّره المستدل فنقول: يجب توضيح نقاط في الآيات.

الأُولى: ما معنى أُمنية الرسول أو النبي؟ وإلى مَ يهدف قوله سبحانه: ﴿إذا

---

١. الحج: ٥٣.
٢. الحج: ٥٤.

تمنّى﴾؟

الثانية: ما معنى مداخلة الشيطان في أُمنية النبي الذي يفيده قول الله سبحانه: ﴿**ألقى الشيطان في أُمنيّته**﴾؟

الثالثة: ما معنى نسخ الله سبحانه ما يلقيه الشيطان؟

الرابعة: ماذا يريد سبحانه من قوله: ﴿**ثم يحكم الله آياته**﴾ وهل المراد منه الآيات القرآنية؟

الخامسة: كيف يكون ما يلقيه الشيطان فتنة لمرضى القلوب وقاسيتها؟ وكيف يكون سبباً لإيمان المؤمنين، وإخبات قلوبهم له؟

وبتفسير هذه النقاط الخمس يرتفع الإبهام الذي نسجته الأوهام حول الآية ومفادها فنقول:

١ . ما معنى أُمنية الرسول أو النبي؟

أمّا الأُمنية قال ابن فارس: فهي من المنى، بمعنى تقدير شيء ونفاذ القضاء به، منه قولهم: مني له الماني أي قدر المقدر قال الهذلي:

لا تأمنن وان أمسيت في حرم

حتى تلاقي ما يمني لك الماني

والمنا: القدر، وماء الإنسان: منيّ، أي يُقدّر منه خلقته. والمنيّة: الموت، لأنّها مقدّرة على كل أحد، وتمنّى الإنسان: أمل يقدِّره، ومنى مكة: قال قوم: سمِّي به لما قُدِّر أن يُذبح فيه، من قولك مناه الله. (١)

وعلى ذلك فيجب علينا أن نقف على أُمنية الرسل والأنبياء من طريق

١. المقاييس: ٥/ ٢٧٦.

الكتاب العزيز، ولا يشك من سبر الذكر الحكيم انّه لم يكن للرسل والأنبياء، أُمنية سوى نشر الهداية الإلهية بين أقوامهم وإرشادهم إلى طريق الخير والسعادة، وكانوا يدأبون في تنفيذ هذا المقصد السامي، والهدف الرفيع ولا يألون في ذلك جهداً، وكانوا يخططون لهذا الأمر، ويفكّرون في الخطة بعد الخطة، ويمهدون له قدر مستطاعهم، ويدل على ذلك جمع من الآيات نكتفي بذكر بعضها:

يقول سبحانه في حق النبي الأكرم: **﴿وَما أَكْثَرُ النّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنينَ﴾**.[1]

ويقول أيضاً: **﴿فَلا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَراتٍ إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ بِما يَصْنَعُونَ﴾** .[2]

ويقول أيضاً: **﴿إِنْ تَحْرِصْ عَلىٰ هُداهُمْ فَإِنَّ اللهَ لا يَهْدِي مَنْ يُضِلُّ وَما لَهُمْ مِنْ ناصِرينَ﴾** .[3]

ويقول سبحانه: **﴿إِنَّكَ لاتَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلٰكِنَّ اللهَ يَهْدِي مَنْ يَشاءُ﴾** .[4]

ويقول سبحانه: **﴿فَذَكِّرْ إِنَّما أَنْتَ مُذَكِّر * لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ﴾** .[5]

هذا كلّه في حق النبي الأكرم ﷺ.

ويقول سبحانه حاكياً عن استقامة نوح في طريق دعوته: **﴿وَإِنّي كُلَّما دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصابِعَهُمْ في آذانِهِمْ وَاسْتَغْشَوا ثِيابَهُمْ وَأَصَرُّوا**

---

١. يوسف: ١٠٣.
٢. فاطر: ٨.
٣. النحل: ٣٧.
٤. القصص: ٥٦.
٥. الغاشية: ٢١ـ ٢٢.

وَٱسْتَكْبَرُوا ٱسْتِكْبـاراً * ثُمَّ إِنّي دَعَوْتُهُمْ جِهاراً * ثُـمَّ إِنّي أَعْلَنْتُ لَهُمْ وَأَسْرَرْتُ لَهُمْ إِسْراراً﴾ .[١]

ويقول سبحانه بعد عدة من الآيات: ﴿قالَ نُوحٌ رَبِّ إِنَّهُمْ عَصَوْني وَٱتَّبَعُوا مَنْ لَمْ يَزِدْهُ مالُـهُ وَوَلَدُهُ إِلاّ خَساراً* وَمَكَرُوا مَكْراً كُبّاراً* وَقـالُوا لا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلا تَذَرُنَّ وَدّاً وَلا سُواعاً وَلا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْراً* وَقَدْ أَضَلُّوا كَثِيراً وَلا تَزِدِ الظّالِمينَ إِلاّ ضَلالاً﴾ .[٢]

فهذه الآيات ونظائرها تنبئ بوضوح عن أنّ أُمنية الأنبياء الوحيدة في حياتهم وسبيل دعوتهم هو هداية الناس إلى الله، وتـوسيع رقعة الدعوة إلى أبعد حد ممكن، وان منعتهم من تحقيق هذا الهدف عـراقيل وموانع، فهم يسعون إلى ذلك بعـزيمة راسخة ورجاء واثق.

إلى هنا تبيّن الجواب عن السـؤال الأوّل، وهلم معي الآن لنقف على جواب السؤال الثاني، أعني:

٢. ما معنى إلقاء الشيطان في أُمنية الرسل؟

وهذا السؤال هـو النقطة الحاسمة في استدلال المخالف، وبالإجـابة عليها يظهر وهن الاستدلال بوضوح فنقول: إنّ إلقاء الشيطان في أُمنيتهم يتحقّق بإحدى صورتين:

١. أن يوسوس في قلوب الأنبياء ويوهن عزائمهم الراسخة، ويقنعهم بعدم جدوى دعوتهم وإرشادهم، وانّ هذه الأُمّة، أُمّة غير قابلة للهداية، فتظهر بسبب

---

١. نوح: ٧ ـ ٩.

٢. نوح: ٢١ ـ ٢٤.

ذلك سحائب اليأس في قلوبهم ويكفّوا عن دعوة الناس وينصرفوا عن هدايتهم.

ولا شك أنّ هذا المعنى لا يناسب ساحة الأنبياء بنص القرآن الكريم، لأنّه يستلزم أن يكون للشيطان سلطان على قلوب الأنبياء وضمائرهم، حتى يوهن عزائمهم في طريق الدعوة والإرشاد، والقرآن الكريم ينفي تسلل الشيطان إلى ضمائر المخلصين الذين هم الأنبياء ومن دونهم، ويقول سبحانه: **﴿إِنَّ عِبادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطانٌ﴾**.[1]

ويقول أيضاً ناقلاً عن نفس الشيطان: **﴿فَبِعِزَّتِكَ لأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ* إِلاّ عِبادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾**.[2]

وليس إيجاد الوهن في عزائم الأنبياء من جانب الشيطان إلاّ إغواءهم المنفي بنص الآيات.

٢. أن يكون المراد من إلقاء الشيطان في أُمنية النبي هو إغراء الناس ودعوتهم إلى مخالفة الأنبياء عليهم السلام والصمود في وجوههم حتى تصبح جهودهم ومخططاتهم عقيمة غير مفيدة.

وهذا المعنى هو الظاهر من القرآن الكريم حيث يحكي في غير مورد أنّ الشيطان كان يحض أقوام الأنبياء عليهم السلام على المخالفة ويعدهم بالأماني، حتى يخالفوهم.

قال سبحانه: **﴿يَعِدُهُمْ ويُمَنِّيهِم وَمَا يَعِدُهُمُ الشّيطانُ إلاّ غُرُوراً﴾** .[3]

١. الحجر: ٤٢، الإسراء: ٦٥.
٢. ص: ٨٢ـ ٨٣.
٣. النساء: ١٢٠.

وقال سبحانه: ﴿وَقالَ الشَّيْطانُ لَمّا قُضِيَ الأَمْرُ إِنَّ اللهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ الحَقِّ وَوعَدتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَما كانَ لِيَ عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطانٍ إِلاّأَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلاٰ تَلومُوني وَلُومُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ .[1]

وهذه الآيات ونظائرها تشهد بوضوح على أنّ الشيطان وجنوده كانوا يسعون بشدة وحماس في حضّ الناس على مخالفة الأنبياء والرسل، وكانوا يخدعونهم بالعدة والأماني، وعند ذلك يتضح مفاد الآيـة، قال سبحانه: ﴿وما أرسلنا من قبلك من رسـول ولا نبي إلاّ إذا تمنى (أي إذا فكّر في هـداية أُمّتـه وخطّط لذلك الخطط، وهيّأ لـذلك المقـدمـات) ألقى الشيطــان في أُمنيّتــه﴾ (بحضّ النــاس على المخالفة والمعـاكسة وإفشال خطط الأنبياء حتى تصبح المقدمـات عقيمة غير منتجة).

٣. ما معنى نسخه سبحانه ما يلقيه الشيطان؟

إذا عرفت هـذا المقطع من الآية يجب أن نقف على مفاد المقطع الآخـر منها وهو قوله سبحانه: ﴿فينسخ الله ما يلقي الشيطان﴾ وما معنى هذا النسخ؟

والمراد من ذاك النسخ ما وعد الله سبحانه رسله بالنصر، والعون والإنجاح، قال سبحانه: ﴿إِنّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الحَياةِ الدُّنْيا﴾[2]، وقال سبحانه: ﴿كَتَبَ اللهُ لأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي إِنَّ اللهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾[3]، وقال سبحانه: ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الباطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذا هُوَ زاهِقٌ﴾ .[4]

وقـال سبحانـه: ﴿وَلَقَـدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنـا لِعِبـادِنَــا الْمُـرْسَلينَ* إِنَّهُمْ لَهُمُ

---

١. إبراهيم: ٢٢.
٢. غافر: ٥١.
٣. المجادلة: ٢١
٤. الأنبياء: ١٨.

﴿الْمَنْصُورُونَ * وَإِنَّ جُنْدَنا لَهُمُ الْغالِبُونَ﴾ .[١]

وقال في حق النبي الأعظم ﷺ : ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدىٰ وَدِينِ الحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ .[٢]

وقال سبحانه: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الأَرْضَ يَرِثُها عِبادِيَ الصّالِحُونَ﴾.[٣]

إلى غير ذلك من الآيات الساطعة التي تحكي عن انتصار الحق الممثَّل في الرسالات الإلهية في صراعها مع الباطل وأتباعه.

٤. ما معنى إحكامه سبحانه آياته؟

إذا تبين معنى نسخه سبحانه ما يلقيه الشيطان، يتبين المراد من قوله سبحانه: ﴿ثم يحكم الله آياته﴾.

فالمراد من الآيات هي الدلائل الناصعة الهادية إلى الله سبحانه وإلى مرضاته وشرائعه.

وإن شئت قلت: إذا نسخ ما يلقيه الشيطان، يخلفه ما يلقيه سبحانه إلى أنبيائه من الآيات الهادية إلى رضاه أوّلاً، وسعادة الناس ثانياً.

ومن أسخف القول: إنّ المراد من الآيات، الآيات القرآنية التي نزلت على النبي الأكرم، وذلك لأنّ موضوع البحث فيها ليس خصوص النبي الأكرم، بل الرسل والأنبياء على وجه الإطلاق، أضف إليه انّه ليس كل نبي ذا كتاب وآيات،

---

١. الصافات: ١٧١ ـ ١٧٣.

٢. التوبة: ٣٣.

٣. الأنبياء: ١٠٥.

فكيف يمكن أن يكون ذا قرآن مثله؟

ويعود مفاد الجملة إلى أنّ الله سبحانه يحكم دينه وشرائعه وما أنزله الله إلى أنبيائه وسفرائه من الكتاب والحكمة.

والحاصل: انّ في مجال الصراع بين أنصار الحق وجنود الباطل يكون الانتصار والظفر للأوّل، والاندحار والهزيمة للثاني فتضمحل الخطط الشيطانية وتنهزم أذنابه، بإرادة الله سبحانه، فتخلفها البرامج الحيوية الإلهية وآياته الناصعة، فيصبح الحق قائماً وثابتاً، والباطل داثراً وزاهقاً، قال سبحانه: ﴿**وَقُلْ جاءَ الحَقُّ وَزَهَقَ الْباطِلُ إِنَّ الْباطِلَ كانَ زَهُوقاً**﴾.[1]

٥. ما هي النتيجة من هذا الصراع؟

قد عرفت أنّ الآية تعلّل الهدف من هذا الصراع بأنّ ما يلقيه الشيطان يكون فتنة لطوائف ثلاث:

١. الذين في قلوبهم مرض.

٢. ذات القلوب القاسية.

٣. الذين أوتوا العلم.

إنّ نتيجة هذا الصراع تعود إلى اختبار الناس وامتحانهم حتى يظهروا ما في مكامن نفوسهم وضمائر قلوبهم من الكفر والنفاق أو من الإخلاص والإيمان.

فالنفوس المريضة التي لم تنلها التزكية والتربية الإلهية، والقلوب القاسية التي

---

١. الإسراء: ٨١.

أسّرتها الشهوات، وأعمتها زبـارج الحياة الدنيا، تتسابق إلى دعـوة الشيطان وتتبعه فيظهر ما في مكامنها من الكفر والقسوة، فيثبت نفاقها ويظهر كفرها.

وأمّا النفـوس المؤمنة الـواقفة على أنّ ما جـاء به الرسل حـق من جانب الله سبحانه، فلا يزيدها ذلك إلاّ إيماناً وثباتاً وهداية وصمودا.

وهذه النتيجة حاكمة في عامة اختبارات الله سبحانه لعباده، فإنّ اختباراته سبحانـه ليس لأجل العلم بواقع النفوس ومكـامنها، فإنّه يعلم بها قبل اختبـارها ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُـوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيـرُ﴾ [1]، وانّما الهدف من الاختبـار هـو إخـراج تلك القوى والقـابليات الكـامنة في النفـوس والقلوب، إلى عـالم التحقّق والفعلية وبالتالي تمكين الاستعدادات من الظهور والوجود.

وفي ذلك يقـول الإمـام أمير المؤمنين علي عليه السلام في معنى الاختبار بـالأموال والأولاد الـوارد في قـولـه: ﴿وَاعْلَمُـوا أَنَّما أَمْـوالُكُمْ وَأَولادُكُمْ فِتْنَـةٌ﴾ [2] : «ليتبيّن الساخط لرزقه، والراضي بقسمـه، وان كان سبحانه أعلم بهم من أنفسهم، ولكن لتظهر الأفعال التي بها يستحق الثواب والعقاب». [3]

وقد وقفت بعد ما حررت هذا على كلام لفقيد العلم والتفسير الشيخ محمد جواد البلاغي ـ قـدس الله سره ـ وهو قريب مما ذكرنـاه: قال: المراد من الأُمنية هو الشيء المتمنّى كما هو الاستعمال الشائع في الشعر والنثر، كما أنّ الظاهر من التمنّي المنسوب إلى الرسول والنبي ويشهـد به سـوق الآيات، هـو أن يكون مـا يناسب وظيفتهما، وهـو تمنّي ظهـور الهدى في النـاس وانطماس الغـوايـة والهوى، وتأييـد

---

١. الملك: ١٤.

٢. الأنفال: ٢٨.

٣. نهج البلاغة: قسم الحكم الرقم : ٩٣.

شريعة الحق، ونحو ذلك، فيلقي الشيطان بغوايته بين الناس في هذا المتمّنى الصالح ما يشوشه، ويكون فتنة للذين في قلوبهم مرض، كما ألقى بين أُمّة موسى من الضلال والغواية ما ألقى، وألقى بين أتباع المسيح ما أوجب ارتداد كثير منهم، وشك خواصهم فيه واضطرابهم في التعاليم، وأحكام الشريعة بعده، وألقى بين قوم رسول الله ما أهاجهم على تكذيبه وحربه وبين أُمّته ما أوجب الخلاف وظهور البدع، فينسخ الله بنور الهدى غياهب الضلال وغواية الشيطان، فيسفر للعقول السليمة صبح الحق، ثم يحكم الله آياته ويؤيد حججه بإرسال الرسل، أو تسديد جامعة الدين القيم.[1]

وما ذكرهﷺ كلام لا غبار عليه، وقد شيدنا أساسه فيما سبق.

إلى هنا تبيّن مفاد جميع مقاطع الآية بوضوح وبقي الكلام في التفسير السخيف الذي تمسك به بعض القساوسة الطاعنين في الإسلام، ومن حذا حذوهم من البسطاء.

التفسير الباطل للآية

ثمّ إنّ بعض القساوسة الذين أرادوا الطعن في الإسلام والتنقيص من شأن القرآن، تمسّكوا بهذه الآية وقالوا: بأنّ المراد من الآية هو انّ «ما من رسول ولا نبي إلاّ إذا تمنّى وتلا الآيات النازلة عليه، تدخل الشيطان في قراءته فأدخل فيها ما ليس منها» واستشهدوا لذلك التفسير بما رواه الطبري عن محمد بن كعب القرضي، ومحمد بن قيس قالا: جلس رسول الله ﷺ في ناد من أندية قريش كثير أهله فتمنّى يومئذ أن لا يأتيه من الله شيء فينفروا عنه، فأنزل الله عليه ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا

---

١. الهدى إلى دين المصطفى: ١/ ١٣٤.

هَوىٰ* ما ضَلَّ صاحِبُكُمْ وَما غَوىٰ﴾ (١) فقرأها ﷺ حتى إذا بلغ: ﴿أفرأيتُمُ اللاّتَ والعُزّى * ومَناةَ الثالِثَةَ الأُخرى﴾ (٢) ألقى عليه الشيطان كلمتين: «تلك الغرانقة العلى، وإن شفاعتهن لترتجى» فتكلم بها ثم مضى فقرأ السورة كلّها، فسجد في آخر السورة وسجد القوم جميعاً معه، ورفع الوليد بن المغيرة تراباً إلى جبهته فسجد عليه وكان شيخاً كبيراً لا يقدر على السجود، فرضوا بما تكلّم به وقالوا قد عرفنا: إنّ الله يحيي ويميت وهو الذي يخلق ويرزق، ولكن آلهتنا هذه تشفع لنا عنده إذ جعلت لها نصيباً فنحن معك، قالا: فلمّا أمسى أتاه جبرائيل عليه السلام فعرض عليه السورة، فلمّا بلغ الكلمتين اللّتين ألقى الشيطان عليه، قال ما جئتك بهاتين، فقال رسول الله ﷺ: افتريتُ على الله وقلتُ على الله ما لم يقل فأوحى الله إليه: ﴿وَإِنْ كادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوحَيْنا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنا غَيْرَهُ﴾إلى قوله: ﴿ثُمَّ لا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنا نَصِيراً﴾ (٣)، فما زال مغموماً مهموماً حتى نزلت عليه: ﴿وَما أَرسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلا نَبِيٍّ إلاّ إذا تَمَنّىٰ أَلْقَى الشَّيْطانُ في أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللهُ ما يلقِي الشَّيطانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللهُ آياتِهِ واللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ قال فسمع من كان من المهاجرين بأرض الحبشة انّ أهل مكة قد أسلموا كلهم فرجعوا إلى عشائرهم وقالوا: هم أحب إلينا فوجدوا قد ارتكسوا حين نسخ الله ما ألقى الشيطان. (٤)

ولا يخفى ما في هذا التفسير وشأن النزول من الإشكالات التي تسقطه عن صحة الاستناد إليه.

---

١. النجم: ١ ـ ٢.

٢. النجم: ١٩ ـ ٢٠.

٣. الإسراء: ٧٣، ٧٥.

٤. تفسير الطبري: ١٧/ ١٣١، ونقله السيوطي في الدر المنثور في تفسير الآية.

أمّا أوّلاً: فلأنّه مبني على أنّ قوله «تمنّى» بمعنى تلا، وانّ لفظة «أُمنيته» بمعنى تلاوته، وهذا الاستعمال ليس مأنوساً في لغة القرآن والحديث ولو صح فإنّما هو استعمال شاذ يجب تنزيه القرآن عنه.

نعم استدل بعضهم بقول حسان على ذاك الاستعمال:

تمنى كتاب الله أوّل ليلة   وآخره لاقى حمام المقادر

وقول الآخر:

تمنّى كتاب الله آخر ليلة   تمنّيَ داود الزبور على رسل

وهذان البيتان لو صح اسنادهما إلى عربي صميم كحسان لا يحسن حمل القرآن على لغة شاذة.

أضف إلى ذلك انّ البيت غير موجود في ديوان حسان، وانّما نقله عنه المفسرون في تفاسيرهم، وقد نقله أبو حيان في تفسيره (ج٦ ص٣٨٢) واستشهد به صاحب المقاييس (ج٥ ص٢٧٧).

ولو صح الاستدلال به فرضاً فإنّما يتم في اللفظ الأوّل دون الأُمنية لعدم ورودها فيه.

وثانياً: أنّ الرواية لا يمكن أن يحتج بها لجهات كثيرة أقلّها أنّ سندها ينتهي إلى ابن عباس مع أنّه لم يكن مولوداً في الوقت المجعول للقصة.

أضف إلى ذلك، الاضطراب الموجود في متنها فقد نقل بصور مختلفة يبلغ عدد الاختلاف إلى أربع وعشرين صورة وقد جمع تلك الصور المختلفة العلاّمة البلاغي في أثره النفيس، فلاحظ.[1]

---

١. الهدى إلى دين المصطفى: ١/ ١٣٠.

وثالثاً: أنّ القصة تكذّب نفسها، لأنّها تتضمن أنّ النبي بعد ما أدخل الجملتين الزائدتين في ثنايا الآيات، استرسل في تلاوة بقية السورة إلى آخرها وسجد النبي والمشركون الحاضرون معه، فرحاً بما جاء في تينك الجملتين من الثناء على آلهتهم.

ولكن الآيات التي وقعت بعدهما، واسترسل النبي في تلاوتها عبارة عن قوله سبحانه: ﴿**تِلْكَ إِذاً قِسْمَةٌ ضِيزىٰ* إِنْ هِيَ إِلاّ أَسْماءٌ سَمَّيْتُمُوها أَنْتُمْ وَآباؤُكُمْ ما أَنْزَلَ اللهُ بِها مِنْ سُلْطانٍ**﴾(١) إلى آخر الآيات.

وعندئذ يطرح هذا السؤال، وهو انّه كيف رضي متكلّم العرب ومنطيقهم وحكيمهم وشاعرهم: الوليد بن المغيرة عن النبي ﷺ بهذا الثناء القصير، وغفل عن الآيات اللاحقة التي تندد بآلهتهم بشدة وعنف، ويعدّها معبودات خرافية لا تملك من الإلوهية إلاّ الاسم والعنوان؟!

أو ليس ذلك دليلاً على أنّ جاعل القصة من الوضّاعين الكذّابين الذي افتعل القصة في موضع غفل عن أنّه ليس محلاً لها، وقد قيل: لا ذاكرة لكذوب.

ورابعاً: أنّ الله سبحانه يصف في صدر السورة نبيه الأكرم بقوله: ﴿**وَما يَنْطِقُ عَنِ الْهَوىٰ* إِنْ هُوَ إِلاّ وَحْيٌ يُوحىٰ**﴾ (٢)، وعندئذ كيف يصح له سبحانه أن يصف نبيه في أوّل السورة بهذا الوصف، ثم يبدر من نبيه ما ينافي هذا التوصيف أشد المنافاة وفي وسعه سبحانه صون نبيه عن الانزلاق إلى مثل هذا المنزلق الخطير؟!

وخامساً: أنّ الجملتين الزائدتين اللّتين أُلصقتا بالآيات، تكذبها سائر

---

١. النجم: ٢٢ ـ ٢٣.

٢. النجم: ٣ ـ ٤.

الآيـات الدالـة على صيـانـة النبي الأكـرم في مقام تلقّي الـوحي والتحفظ عليـه وإبلاغـه كما مرّ في تفسير قوله سبحـانه: ﴿فَإِنَّـهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْـهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَداً﴾.(١)

وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَقَـوَّلَ عَلَيْنا بَعْضَ الأَقاوِيلِ* لأَخَـذْنا مِنْـهُ بِالْيَمينِ* ثُمَّ لَقَطَعْنا مِنْهُ الْوَتِينَ﴾ .(٢)

وسادساً: أنّ علماء الإسلام، وأهل العلم والـدراية من المسلمين قـد واجهوا هذه الحكاية بالرد، فوصفها المرتضى بالخرافة التي وضعوها.(٣)

وقال النسفي: إنّ القـول بها غير مرضيّ. وقال الخازن في تفسيره: إنّ العلماء وهّنوا أصل القصة ولم يروها أحد من أهل الصحة، ولا أسندها ثقة بسند صحيح، أو سليم متصل، وإنّما رواها المفسرون والمؤرخـون المولعون بكل غـريب، الملفقون من الصحف كل صحيح وسقيم، والذي يدل على ضعف هذه القصة اضطراب رواتها، وانقطاع سندها واختلاف ألفاظها.(٤)

هـذه هي أهم الإشكـالات التي تـرد على القصـة وتجعلهـا في مـوضع من البطلان قد ذكرها المحقّقون في الرد على هذه القصـة وقد ذكرنا قسماً منها في كتابنا «سيّد المرسلين»(٥)، ولا نطيل المقام بذكرها.

---

١. الجن: ٢٧.

٢. الحاقة: ٤٤ـ٤٦.

٣. تنزيه الأنبياء: ١٠٩.

٤. الهدى إلى دين المصطفى: ١/ ١٣٠.

٥. كتاب أُلّف في بيان سيرة النبي الأكرم من ولادته إلى وفاته ﷺ وقد طبع في جزءين.

الفصل السابع

المتكلّم

و

الصفات الخبرية

المتكلّم

أجمع المسلمون تبعاً للكتاب والسنّة على كـونه سبحانـه متكلّماً، ويبدو أنّ البحث في هذا الوصف هـو أوّل مسألة في تاريخ علم الكلام طـرحت على طاولة البحث،وقـد شغلت المسألـة بـال المُفكريـن والمتكلّمين في أعصار مختلفـة، وقـد تناولوها بالبحث من زاويتين:

١. ما معنى كـونه سبحانـه متكلّماً ؟ وهل هو من صفات الـذات كالعلم والقدرة، أو من صفات الفعل كالخلق والرزق؟

٢. هل كلامه سبحانه حادث أو قديم؟

وقد سبّب البحث في كون كلامه حادثاً أو قديماً صدامات سجّلها التاريخ في طياتـه وعُرِفتْ بمحنـة خلق القـرآن، وهـانحن نتنـاول كـلاً من الموضـوعين بالبحث:

معنى كونه سبحانه متكلّماً

اختلفت كلمتهم في تفسير كـونه سبحـانـه متكلّماً بعد اتّفـاقهم على أصل الوصف، وقد تضافرت النصوص عليه، وإليك ما ورد في الذكر الحكيم:

١. ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَّنْ كَلَّمَ اللهُ﴾.[1]

---

١. البقرة:٢٥٣.

٢. ﴿وَكَلَّمَ اللهُ مُوسىٰ تَكْلِيماً﴾.[١]

٣. ﴿وَلَمّا جاءَ مُوسىٰ لِمِيقاتِنا وَكَلَّمَهُ رَبُّه﴾.[٢]

٤. ﴿وَما كانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلاّ وَحياً أَوْ مِنْ وَراءِ حِجابٍ أَوْ يُرسِلَ رَسُولاً فَيُوحيَ بِإِذْنِهِ ما يَشاءُ انّهُ عَلِيٌّ حَكيم﴾.[٣]

وقد بيّن سبحانه في الآية الأخيرة انّ تكليمه الأنبياء لا يعدو الأقسام التالية:

أ. ﴿إِلاّ وَحْياً﴾.

ب. ﴿أَوْ مِنْ وَراءِ حِجاب﴾.

ج. ﴿أَوْ يُرسل رَسُولاً﴾.

وإليك تفسير الأقسام الثلاثة:

١. ﴿إِلاّوَحياً﴾ إشارة إلى الكلام الملقى في روع الأنبياء بسرعة وخفاء.

٢. ﴿أو مِنْ وَراء حجابٍ﴾ إشارة إلى الكلام الذي سمعه موسى عليه السلام في البقعة المباركة، أعني قوله سبحانه: ﴿فَلَمّا أَتاهَا نُودِيَ مِنْ شاطِئِ الوادي الأَيْمن فِي البُقْعَةِ المُباركةِ مِنَ الشَّجرةِ أَن يا مُوسى إِنّي أَنا اللهُ ربّ العالمين﴾.[٤]

٣. ﴿أَوْ يُرسل رَسُولاً﴾ إشارة إلى الإلقاء بتوسيط ملك الوحي وأمينه، قال سبحانه: ﴿وإِنَّهُ لتنزيلُ ربِّ الْعالَمين*نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمينُ* على قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِين﴾.[٥]

---

١. النساء:١٦٤.

٢. الأعراف:١٤٣.

٣. الشورى:٥١.

٤. القصص:٣٠.

٥. الشعراء:١٩٢ـ١٩٤.

وحصيلة الآيات: انّ الله سبحانه يوحي إلى أنبيائه ورسله بصور مختلفة.

تارة بلا واسطة بالإلقاء في الروع.

وأُخرى بالتكلّم من وراء حجاب بحيث يسمع الصوت ولا يُرى المتكلّم.

وثالثة بواسطة الرسول: أمين الوحي.

إذا عرفت نصوص الآيات حول تكلمه سبحانه ومفاهيمها، فلنذكر الآراء المختلفة حول تكلّمه تعالى.

١

نظرية المعتزلة

ذهبت المعتزلة إلى أنّ كلامه أصوات وحروف ليست قائمة بذاته تعالى، بل يخلقها في غيره كاللوح المحفوظ أو جبرئيل أو النبي، وقد صرّح بذلك القاضي عبد الجبار رئيس المعتزلة في القرن الخامس فقال: حقيقة الكلام، الحروف المنظومة، والأصوات المقطعة، وهذا كما يكون منعماً بنعمة توجد في غيره، ورازقاً برزق يوجد في غيره، فهكذا يكون متكلّماً بإيجاد الكلام في غيره، وليس من شرط الفاعل أن يحل عليه الفعل.[1]

والظاهر انّ كونه سبحانه متكلّماً بهذا المعنى لا خلاف فيه، إنّما الكلام في حصر تكلّمه في هذا المعنى، قال السيّد الشريف عميد الأشاعرة في القرن التاسع في شرح المواقف: «هذا الذي قالته المعتزلة لا ننكره، بل نحن نقوله ونسمّيه كلاماً لفظياً ونعترف بحدوثه وعدم قيامه بذاته تعالى، ولكن نثبت أمراً وراء ذلك.[2]

ولكن يرد على هذه النظرية أنّها تفسر الكلام الذي يخاطب به سبحانه شخصاً من أوليائه، وأمّا إذا لم يكن هناك مخاطب خاص فلابدّ أن يكون لكلامه معنى آخر، إذ لا معنى للخطاب بالأصوات والألفاظ دون أن يكون هناك مخاطب إلاّ أن يكون كلامه سبحانه محصوراً في هذا القسم، وسيوافيك عدم صحّته.

---

١. شرح الأُصول للقاضي عبدالجبار:٥٢٨؛ شرح المواقف للسيد الشريف:٤٩٥.

٢. شرح المواقف:١/ ٧٧.

٢

نظرية الحكماء

وهناك نظرية ثانيــة تفسر معنى كونه متكلّماً خصوصاً فيما إذا لم يكن هنـاك مخاطب خاص، وحاصل هذه النظرية هو ما يلي:

إنّ الكــلام في أنظار عــامــة النـاس هو الحروف والأصـوات الصــادرة من المتكلم، القائمة به، وهــو يحصل من تموج الهواء واهتزازه بحيث إذا زالت الأمواج زال الكلام معه. ولكن الإنسان الاجتماعي يتـوسع في إطلاقه، فيطلق الكلام على الخطبة المنقولـة أو الشعر المرويّ عن شخص، ويقول: هذا كـلام النبي أو خطبة الإمام علي عليه السلام، مع أنّ كلامهما قـد زال بزوال الموجات والاهتزازات، ومـا هذا إلاّ من باب التوسع في الإطلاق ومشاهدة ترتّب الأثر على المروي والمنقول.

وعلى هذا فكلّ فعل مــن المتكلّم أفاد نفس الأثــر الــذي يفيده كـلامه من إبراز مـا يكتنفه الفاعل في باطنـه من المعاني والحقائق، تصحّ تسميته كـلاماً من باب التوسع والتطوير.

والــذي يقرب ذلك انّ المصبـاح وضع حينما وضع على مصــداق بسيط لا يعـدو الغصن المشتعل، ولكن لمّا كان أثـره ــ و هو الإنـارة ـ مـوجوداً في الجهـاز الزيتي والغازي والكهربـائي أُطلق على الجميع؛ فإذا صحت تلك التسمية وجاز ذلك التوسع في لفظ «المصباح»، يجوز في لفظ «الكلام»، فهو و إن وضع يوم وضع للأصوات والحروف المتتابعة الكـاشفة عمّا يقوم في ضمير المتكلّم من المعاني، إلاّ

أنّه لـو وجد هنـاك شيء يفيد مـا تفيده الأصـوات والحروف المتتابعـة بنحو أعلى وأتم، لصحّت تسميته كـلاماً أو كلمـة. وهذا الشيء الذي يمكن أن يقـوم مقام الكلام اللفظي هو فعل الفاعل الـذي يليق أن يسمّى بالكلام الفعلي، ففعل كلّ فاعل، يكشف عن مدى ما يكتنفـه الفاعل من العلم والقدرة والعظمة والكمال. غير أنّ دلالة الألفاظ على السرائر والضمائر اعتبارية، ودلالة الأفعال والآثار على ما عليه الفاعل والمؤثر من العظمة تكوينية.

ولأجل ذلك نرى أنّـه سبحانه يصف عيسى بن مريم بـأنّه كلمة الله التي ألقـاها إلى مـريم العذراء ويقـول: ﴿إِنَّمـا المَسيحُ عِيسى ابـنُ مَـريمَ رَسُـولُ اللهِ وكَلِمَتُهُ﴾[1]، كما يصف يحيى بها ويقول: ﴿إِنَّ اللهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيىٰ مُصدِّقاً بِكَلَمةٍ مِنَ اللهِ﴾.[2]

بل يَعُدّ سبحـانه كلّ مـا في الكون من كلماتـه ويقول: ﴿قُلْ لَوْ كانَ الْبَحْرُ مِـداداً لِكَلِمـاتِ رَبِّي لَنَفِـدَ الْبَحْـرُ قَبْـلَ أَنْ تَنْفَـدَ كَلِمـاتُ رَبِّي وَلَـوْ جِئْنـا بِمِثْلِـهِ مَدَداً﴾.[3]

ويقول سبحانه: ﴿ وَلَوْ أَنَّمـا فِي الأَرْضِ مِنْ شَجَـرَةٍ أَقْلامٌ وَالْبَحْرُ يَمُـدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِماتُ اللهِ﴾.[4]

قال أمير المؤمنين وسيّد الموحدين عليه السلام في «نهج البلاغـة»:

«**يُخْبِرُ لا بلسانٍ وَلَهَواتٍ، وَيَسْمَعُ لا بخُـروق وأدواتٍ، يقـول ولا يَلفِـظُ، ويَحْفَـظُ وَلا يَتَحَفَّـظُ، ويُـريد ولا يُضمِـر، يُحِـبّ ويـرضى مـن غيـر رِقّـة، ويُبْغِضُ ويغضـب مـن غيـر مشقّـة، يقـول لمـن أراد كـونه: كـن. فيكون، لا**

١. النساء:١٧١.
٢. آل عمران:٣٩.
٣. الكهف:١٠٩.
٤. لقمان:٢٧.

بصوت يَقْرَع، ولا بنداءٍ يُسْمَع، وإنّما كلامه سبحانه فِعْلٌ منه أنشأه ومثّلَهُ، لم يكن من قبل ذلك كائناً، ولو كان قديماً لكان إلهاً ثانياً». [1]

وقد نقل عنه عليه السلام أنّه قال مبيّناً عظمة خلقة الإنسان:

أتزعم أنّك جرمٌ صغير
وفيكَ انطوى العالمُ الأكبرُ
وأنت الكتابُ المبين الذي
بأحرُفِهِ يَظْهَرُ المُضْمَرُ

فكلّ ما في صحيفة الكون من الموجودات الإمكانية كلماته، وتخبر عمّا في المبدأ من كمالٍ وجمالٍ وعلمٍ وقدرةٍ.

---

١. نهج البلاغة: ٢/ ١٢٢، الخطبة ١٧٩، ط عبده.

٣

نظرية الأشاعرة

إنّ وصف التكلّم في النظـريتين الماضيتين عدّ من صفات الفعل، فهو إمّا بخلق الأصوات والألفاظ يوصف بالتكلّم، أو بخلق العـالم من جواهره وأعراضه يوصف به، لأنّ فعله يعرب عن كماله الذاتي كما يعرب الكلام اللفظي عمّا يقوم في ذهن المتكلّم من المعاني.

غير أنّ الأشـاعرة ذهبـت إلى أنّ وصف التكلّم من صفات ذاتـه كـالعلم والقدرة وفسروا معنى كونه متكلّماً بالكلام النفسي، و قالوا:

إنّ الكلام النفسي غير علمـه سبحانـه في الإخبار، وغير إرادتـه وكراهتـه في الإنشاء مثلاً، فإذا قال سبحانه مخبراً:

﴿إِنَّ اللهَ اشترىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفسَهُمْ وَأَموالهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الجَنّة﴾.[1]

فانّ هناك علماً، وكلاماً نفسيّاً، والثاني غير الأوّل.

و إذا قـال سبحانـه منشئـاً حكماً شرعياً إيجابيـاً: ﴿حافِظُوا علَى الصلوات والصَّلاة الوُسطىٰ﴾.[2] فهناك إرادة وكلام نفسي.

و إذا قال منشئاً نهياً تحريمياً: ﴿لا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الكافِرينَ أَولياءَ مِنْ دُونِ

---

١. التوبة: ١١١.

٢. البقرة: ٢٣٨.

الْمُؤْمِنِين﴾.[١]

فهناك كراهة، وكلام نفسي.

فالأشاعرة ذهبوا إلى أنّ في الجمل الإخبارية ـ وراء العلم ـ وفي الإنشائية كالأمر والنهي ـ وراء الإرادة والكراهة ـ شيء في ذهن كلّ متكلّم سواء أكان واجباً أم ممكناً هو المسمّى بالكلام النفسي وهو الكلام حقيقة.

وأمّا الكلام اللفظي فهو تعبير عن الكلام الواقعي.

وهذا الكلام النفسي في الإنسان حادث يتبع حدوث ذاته، وفيه سبحانه قديم يتبع قدم ذاته، وها نحن نأتي بكلمة من أقطاب الأشاعرة في المقام الذي يوضح معنى الكلام النفسي.

قال الفضل بن روزبهان في كتاب نهج الحق: إنّ الكلام عندهم لفظ مشترك يطلقونه على المؤلَّف من الحروف المسموعة، وتارة يطلقونه على المعنى القائم بالنفس الذي يعبر عنه بالألفاظ ويقولون هو الكلام حقيقة، وهو قديم قائم بذاته، ولابدّ من إثبات هذا الكلام، فانّ العرف لا يفهمون من الكلام إلاّ المؤلف من الحروف والأصوات، فنقول:

ليرجع الشخص إلى نفسه انّه إذا أراد التكلّم بالكلام، فهل يفهم من ذاته انّه يزوِّر ويرتِّب معاني فيعزم على التكلم بها؟ كما أنّ من أراد الدخول على السلطان أو العالم فانّه يرتّب في نفسه معاني وأشياء ويقول في نفسه سأتكلم بهذا، فالمصنف يجد من نفسه هذا ألبتة، فها هو الكلام النفسي.

ثمّ نقول على طريقة الدليل: إنّ الألفاظ التي نتكلم بها لها مدلولات قائمة

---

١. آل عمران:٢٨.

بالنفس فنقول هذه المدلولات هي الكلام النفسي.[١]

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره صحيح ولكنه ليس شيئاً وراء العلم في الجمل الخبرية ولا غير الإرادة والكراهة في الجمل الإنشائية، وذلك:

إنّ المعاني التي تدور في خلد المتكلم في الجمل الخبرية ليست إلاّ تصور المعاني المفردة أو المركبة أو الإذعان بالنسبة فيرجع الكلام النفسي إلى التصورات والتصديقات فأي شيء هنا وراء العلم حتّى نسمّيه بالكلام النفسي.

كما أنّه عندما يرتّب المعاني الإنشائية فلا يرتّب إلاّ إرادته وكراهته أو ما يكون مقدّمة له، كتصور الشيء والتصديق بفائدته، فيرجع الكلام النفسي في الإنشاء إلى الإرادة والكراهة بضميمة تصور أُمور يعدّ من مقدماتها، فأي شيء هنا غير الإرادة والكراهة وغير التصور والتصديق حتّى نسمّيه بالكلام النفسي.

وعلى ضوء ذلك لا يكون التكلّم وصفاً وراء العلم في الاخبار ووراء الإرادة والكراهةفي الإنشاء مع أنّ الأشاعرة يصرّون على إثبات وصف ذاتي لكلّ متكلّم واجباً كان أو ممكناً وراء العلم والإرادة والكراهة، ولذلك يقولون: كونه متكلّماً بالذات غير كونه عالماً ومريداً بالذات.

وحصيلة الكلام: انّ الأشاعرة زعموا انّ في ذهن المتكلّم في الجملة الخبرية و الإنشائية وراء التصوّرات والتصديقات في الأُولى، ووراء الإرادة في الثانية شيئاً يسمّونه الكلام النفسي، وربّما سمّوا الكلام النفسي في القسم الإنشائي بالطلب مشعرين بتغايره مع الإرادة، وبذلك صحّحوا كونه سبحانه متكلّماً، ككونه عالماً وقادراً، وانّ الكلّ من الصفات الذاتية.

---

١. نهج الحق، المطبوع في ضمن دلائل الصدق:١٤٦.

ولكن البحث والتحليل أوقفنا على خلاف ما ذهبوا إليه، لما عرفت من أنّه ليس وراء العلم في الجمل الخبرية، ولا وراء الإرادة والكراهة في الجمل الإنشائية شيء نسمّيه كلاماً نفسياً، ولو أرادوا بالكلام النفسي معنى الكلام اللفظي أو صورته العلمية التي ينطبق على لفظه، يرجع لبه إلى العلم ولا يزيد عليه وإن أرادوا به معنى وراء ذلك فلسنا نعرفه في نفوسنا إذا راجعناه.

أدلّة الأشاعرة على الكلام النفسي

ثمّ إنّ الأشاعرة استدلّوا على وجود الكلام النفسي في كلّ متكلّم بوجوه لا تسع الرسالة لذكرها. ونقتصر بذكر دليلين:

الأوّل: العصاة والكفّار مكلّفون بما كلّف به أهل الطاعة والإيمان بنص القرآن الكريم، والتكليف عليهم لا يكون ناشئاً من إرادة الله سبحانه وإلاّ لزم تفكيك إرادته عن مراده، ولابدّ أن يكون هناك منشأ آخر للتكليف، وهو الذي نسمّيه بالكلام النفسي تارة، والطلب أُخرى، فيستنتج من ذلك انّه يوجد في الإنشاء شيء غير الإرادة.

ويجاب عنه بوجهين:

١. إرادته سبحانه لو تعلّقت بفعل نفسه فلا تنفك عن المراد، وأمّا إذا تعلّقت بفعل الغير فبما انّها تعلّقت بالفعل الصادر عن العبد عن حرية واختيار، فلا محالة يكون الفعل مسبوقاً باختيار العبد، فإن أراد واختار العبد يتحقّق الفعل، وإن لم يرد فلا يتحقّق.

وبعبارة أُخرى: لم تتعلّق مشيئته سبحانه بصدور الفعل من العبد على كلّ تقدير، أي سواء أراده أم لم يرده، وإنّما تعلّقت بصدوره منه بشرط سبق الإرادة، فإن

سبقت يتحقّق الفعل وإلاّ فلا.

٢. انّ إرادته سبحانه لا تتخلّف عن مراده مطلقاً من غير فرق بين الإرادة التكوينية والإرادة التشريعية.

أمّا الأُولى، فلو تعلّقت إرادته بإيجاد الشيء مباشرة أو من طريق الأسباب يتحقّق لا محالة، قال سبحانه: ﴿إِنّما أَمْرُهُ إِذا أَراد شَيئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُون﴾.[١]

وأمّا الثانية، فلابد من إمعان النظر في متعلّق الإرادة، فانّ متعلّقها في الإرادة التشريعية هو الإنشاء والبعث أو الزجر والتنفير وهو متحقّق في جميع عوامله ونواهيه، سواء امتثل العبد أم خالف.

وأمّا فعل العبد أو انتهاؤه فليسا متعلّقين بالإرادة التشريعية في أوامره ونواهيه، فتخلّفها لايعدّ نقضاً للقاعدة، لأنّ فعل الغير لا يكون متعلّقا لإرادة أحد، لعدم كون فعل الغير في اختيار المريد، ولأجل ذلك ذهب المحقّقون إلى أنّ الإرادة التشريعية إنّما تتعلّق بفعل النفس، أي إنشاء البعث والزجر لا فعل الغير.

الثاني: انّ كلّ عاقل يعلم أنّ المتكلّم من قامت به صفة التكلّم، ولو كان معنى كونه سبحانه متكلماً هو خلق الكلام، فلا يكون ذلك الوصف قائماً به فلا يقال لخالق الكلام متكلم.

يلاحظ عليه: أنّ قيام المبدأ بالفاعل ليس منحصراً بالقيام الحلولي، بل له أقسام:

١. القيام الصدوري، كالقتل والضرب في القاتل والضارب.

٢. القيام الحلولي، كالعلم والقدرة في العالم والقادر.

---

١. يس:٨٢.

٣. القيام الانتسابي، كما في اللابن والتامر.

إلى غير ذلك من أنواع القيام، فالتكلّم كـالضرب ليس من المبادئ الحلولية في الفاعل، بل من المبـادئ الصدورية، فلأجل انّـه سبحانه موجـد الكلام يطلق عليه انّه متكلّم وزان إطلاق الرازق والخالق والمميت والمحيي.

إلى هنا خرجنا بـالنتيجة التالية: انّ تفسير وصفه سبحانـه بكونه متكلماً إنّما يصحّ بكلا الوجهين الأوّلين:

١. كونه خالقاً للكلام في الخارج بنحو من الأنحاء.

٢. كون فعله مطلقاً كلام له.

وأمّا تفسير كلامه بالكلام النفسي فغير صحيح.

إلى هنـا تمّ الكـلام في المقام الأوّل، وحـان البحث في المقـام الثـاني، أي في حدوثه وقدمه الذي شغل بال المحدّثين والمتكلّمين عبر القرون.

٢

في حدوث كلامه سبحانه أو قدمه

وقبل الخوض في المقصود نقدّم أُموراً:

١ . مبدأ فكرة قدم القرآن

الفتوحات الإسلامية أوجبت اختلاط المسلمين بغيرهم وصارت مبدأ لاحتكاك الثقافتين الإسلامية والأجنبية، وفي ذلك الخضمّ المشحون بتضارب الأفكار طُرِحت مسألة تكلّمه سبحانه في الأوساط الإسلامية . هذا من جانب.

ومن جانب آخر، كان الخلفاء يروّجون الخوض في المسائل العقائدية حتّى تنصرف الطبقة الفاضلة عن نقد أفعالهم وانحرافاتهم.

فالمهم في المقام التنبيه على مصدر هذه الفكرة (قدم القرآن أو حدوثه) فنقول: إنّ البحث في كونه مخلوقاً أو غير مخلوق، حادثاً أو قديماً ممّا أثاره النصارى الذين كانوا في بلاط البيت الأُموي، وعلى رأسهم يوحنا الدمشقي (المتوفّى ١١٢هـ) الذي كان يشكّك المسلمين في دينهم، فبما انّ القرآن عدّ عيسى بن مريم ﴿كلمة الله﴾ حيث قال: ﴿**إِنَّما الْمَسيحُ عِيسى ابن مَريم رَسُول الله وكلمته**﴾ صار ذلك وسيلة لئن يبثّ هذا الرجل بين المسلمين قدم «المسيح» عن طريق خاص، وهو أنّه كان يسألهم: أكلمة الله قديمة أو لا ؟

فإن قالوا: قديمة.

قال: ثبت دعوى النصارى بأنّ عيسى قديم، **لأنّه** كلمة الله حسب تعبير كتابكم.

وإن قالوا: لا.

قال: زعمتم انّ كلامه مخلوق (أي مختلق).

فهو يجعل المسلمين على مفترق طريقين:

١. القرآن إمّا قديم، فعندئذٍ يثبت نظرية النصارى في المسيح، لأنّه كلمة الله حسب تنصيص القرآن، و الكلام والكلمة قديم، فثبت انّ عيسى المسيح قديم.

٢. أو مخلوق، أي مختلق مكذوب على الله.

وبهذه القضية المنفصلة هيمن على السُّذّج من الناس و جرّ المحدِّثين إلى القول بأنّ القرآن قديم حذراً من كونه مختلقاً.

وقد غاب عنهم **أوّلاً**: انّ نقيض قولهم: القرآن قديم، هو كونه حادثاً، والقول بالحدوث لا يترتب عليه أي فساد.

وثانياً: انّ قولهم مخلوق ليس بمعنى «مختلق»، أعني: ما يومي إليه قول القائل الذي حكاه سبحانه في كتابه **﴿إن هذا إلاّ قولُ البشر﴾**[1]، بل بمعنى انّه مخلوق لله سبحانه أنزله بعلمه على قلب سيّد المرسلين، فلا فرق بين القرآن وسائر الموجودات في أنّ الجميع مخلوق له سبحانه.

وممّا يؤيد انّ فكرة قدم القرآن تعود إلى أهل الكتاب ما رواه ابن النديم في

---

١. المدثر:٢٥.

فهرسته قال: قال أبو العباس البغوي: دخلنا على «فثيون» النصراني و كان دار الروم بالجانب الغربي، فجرى الحديث إلى أن سألته عن ابن كلاب (الذي كان يقول بأنّ كلام الله هو الله).

فقال : «رحم الله عبد الله كان يجيء فيجلس إلى تلك الزاوية وأشار إلى ناحية من البيعة وعنّي أخذ هذا القول (كلام الله هو الله) ولو عاش لنصّرنا المسلمين» .

قال البغوي: وسأله محمد بن إسحاق الطالقاني، فقال: ما تقول في المسيح؟ قال: ما يقوله أهل السنّة من المسلمين في القرآن.[1]

وعلى ذلك فالمسألة مستوردة وليست ناجمة من صميم الدين وأُصوله وقد طرحت في أوائل القرن الثاني في عصر المأمون وامتدت إلى عصر المتوكّل وما بعده.

٢. واجب أهل الحديث، السكوت في هذه المسائل

إنّ مسلك أهل الحديث في اتّخاذ العقيدة في مسائل الدين هو اقتفاء كتاب الله وسنّة رسوله، فما جاء فيها يؤخذ به و ما لم يجئ فيها يُسكت عنه ولا يبحث فيه، ولأجل ذلك كان أهل الحديث يحرّمون علم الكلام ويمنعون البحث عن كلّ ما ليس وارداً في الكتاب والسنّة.

وعلى هذا كان اللازم على أهل الحديث السكوت وعدم النبس ببنت شفة في هذه المسألة، لأنّ البحث فيها حرام على أُصولهم، سواء أكان الموقف هو قدم القرآن أو حدوثه، لأنّه لم يرد فيه نصّ عن رسول الله ولا عن أصحابه، ومع الأسف

---

١. فهرست ابن النديم: ٢٣، الفن الثالث من المقالة الخامسة.

كان موقفهم وفي مقدمهم أحمد بن حنبل موقف الإيجاب وتكفير المخالف.

٣. طرح المسألة في ظروف عصيبة

إنّ تاريخ البحث عن حدوث القرآن وقدمه يعرب عن أمرين:

أ. انّ المسألة طرحت في جو غير هادئ، ولم يكن البحث لغاية كشف الحقيقة وابتداعها، بل كلّ يصرّ على إثبات مدّعاه.

ب. لم يكن موضوع البحث منقّحاً حتّى يتوارد عليه النفي والإثبات، وانّهم لماذا يفرّون من القول بحدوث القرآن؟ ولماذا يكفّرون القائل به؟ أهم يريدون من قدم القرآن، قدم الآيات التي يتلوها القارئ أو النبي أو أمين الوحي؟ أم يريدون قدم معانيه والمفاهيم الواردة فيه؟ أو يريدون قدم علمه سبحانه إلى غير ذلك من الاحتمالات التي سيوافيك مع أنّهم لم يركّزوا البحث على واحد منها.

إذا علمت هذه الأُمور فلنرجع إلى تحليل القول بحدوث القرآن وقدمه، فنقول:

تحليل مسألة القول بقدم القرآن

إنّ محط النزاع لم يُحدد بشكل واضح يقدر الإنسان معه على القضاء فيه، فهاهنا احتمالات يمكن أن تكون محطّ النظر لأهل الحديث والأشاعرة نطرحها على بساط البحث ونطلب حكمها من العقل الحصيف والقرآن الكريم:

١. الألفاظ والجمل الفصيحة البليغة التي عجز الإنسان في جميع القرون عن الإتيان بمثلها، وقد جاء بها أمين الوحي إلى النبي الأكرم، وقرأها الرسول فتلقّتها الأسماع وحرّرتها الأقلام على الصحف المطهرة. فهي ليست بمخلوقة على الإطلاق لا لله سبحانه ولا لغيره.

٢. المعاني السامية والمفاهيم الرفيعة في مجالات التكوين والتشريع والحوادث والأخلاق والآداب وغيرها الواردة في القرآن.

٣. ذاته سبحانه وصفاته من العلم والقدرة والحياة التي بحث عنها القرآن وأشار إليها بألفاظه وجُمَلِه.

٤. علمه سبحانه بكلّ ما ورد في القرآن الكريم.

٥. الكلام النفسي القائم بذاته.

٦. القرآن ليس مخلوقاً للبشر وإن كان مخلوقاً لله.

وهذه المحتملات لا تختص بالقرآن الكريم، بل تطّرد في جميع الصحف السماوية النازلة إلى أنبيائه ورسله.

وإليك بيان حكمها من حيث الحدوث والقدم.

أمّا الأوّل: فلا أظن أنّ إنساناً يملك شيئاً من الدَّرْك والعقل يعتقد بكونها غير مخلوقة أو كونها قديمة، كيف وهي شيء من الأشياء، وموجود من الموجودات، ممكن غير واجب. فإذا كانت غير مخلوقة وجب أن تكون واجبة بالذات وهو نفس الشرك بالله سبحانه وحتّى لو فُرض أنّه سبحانه يتكلّم بهذه الألفاظ والجمل، فلا يخرج تكلُّمه عن كونه فعله، فهل يمكن أن يقال إنّ فعله غير مخلوق أو قديم؟!

وأمّا الثاني: فهو قريب من الأوّل في البداهة، فإنّ القرآن ــ وكذا سائر الصحف ــ يشتمل على الحوادث المحقَّقة في زمن النبي من مُحاجّة أهل الكتاب والمشركين وما جرى في غزواته وحروبه من الحوادث المؤلمة أو المُسرّة، فهل يمكن أن نقول بأنّ الحادثة التي يحكيها قوله سبحانه: **﴿قَدْ سَمِعَ اللهُ قَوْلَ الّتي تُجادِلُكَ**

﴿فِي زَوْجِها وَتَشْتَكِي إِلَى اللهِ وَاللهُ يَسْمَعُ تَحاوُرَكُما إِنَّ اللهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾.[1] قديمة؟

وقد أخبر الله تبارك وتعالى في القرآن والصحف السماوية عمّا جرى على أنبيائه من الحوادث وما جرى على سائر الأُمم من ألوان العذاب، كما أخبر عمّا جرى في التكوين من الخلق والتدبير، فهذه الحقائق الواردة في القرآن الكريم، حادثة بلا شكّ، لا قديمة.

وأمّا الثالث: فلا شكّ أنّ ذاته وصفاته من العلم والقدرة والحياة وكلّ ما يرجع إليها كشهادته أنّه لا إله إلاّ هو، قديم بلا إشكال وليس بمخلوق بالبداهة، ولكنّه لا يختصّ بالقرآن، بل كلّ ما يتكلّم به البشر ويشير به إلى هذه الحقائق، فالمشار إليها بالألفاظ والأصوات قديمة، وفي الوقت نفسه ما يشار به من الكلام والجمل حادث.

وأمّا الرابع: أي علمه سبحانه بما جاء في هذه الكتب وما ليس فيها، فلا شكّ أنّه قديم نفس ذاته. ولم يقل أحد من المتكلّمين الإلهيين ـ إلاّ من شذّ من الكرّامية ـ بحدوث علمه.

وأمّا الخامس: أعني كونه سبحانه متكلّماً بكلام قديم أزلي نفساني ليس بحروف الأصوات، مغاير للعلم والإرادة، فقد عرفت أنّ ما سمّاه الأشاعرة كلاماً نفسيّاً لا يخرج عن إطار العلم والإرادة، ولا شكّ أنّ علمه وإرادته البسيطة قديمان.

وأمّا السادس: وهو أنّ الهدف من نفي كونه غير مخلوق، كون القرآن غير مخلوق للبشر، وفي الوقت نفسه هو مخلوق لله سبحانه، فهذا أمر لا ينكره مسلم. فإنّ القرآن مخلوق لله سبحانه والناس بأجمعهم لا يقدرون على مثله.

---

١. المجادلة:١.

قال سبحانه : ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعتِ الإنْسُ وَالجِنُّ عَلى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذا القُرآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهيراً﴾ .[1]

وهذا التحليل يُعرِبُ عن أنّ المسألة كانت مطروحة في أجواء مُشَوّشة وقد اختلط فيها الحابُل بـالنابِل، ولم يكن محط البحث محرّراً على وجه الـوضوح حتّى يعرف المُثْبَت عن المَنْفي، ويُمخض الحق من الباطل.

موقف أهل البيت عليهم السلام في هذه المسألة

إنّ تاريخ البحث وما جرى على الفريقين من المحن، يشهد بأنّ التشدّد فيه لم يكن لإحقاق الحقّ و إزاحة الشكوك، بل استغلت كلّ طائفة تلك المسألة للتنكيل بخصومها. فلأجل ذلك نرى أنّ أئمّة أهل البيت عليهم السلام منعوا أصحابهم من الخوض في تلك المسألة، فقد سأل الرّيّان بن الصَّلْت الإمام الرضا عليه السلام وقال له: ما تقول في القرآن؟

فقال عليه السلام : «كلامُ الله لا تَتَجاوَزُوهُ وَلا تَطْلبوا الهُدى في غَيرِه، فَتَضِلّوا».[2]

وروى علي بن سالم عن أبيه قال : سألت الصادق جعفر بن محمد عليه السلام فقلت له : يابن رسول الله ما تقول في القرآن؟

فقال: «هو كلامُ الله، وقولُ الله، وكتابُ الله، ووَحيُ الله، وتنزيلُه. وهو الكتاب العزيز لا يأتيه الباطل من بين يَدَيْه ولا من خلفه، تنزيلٌ من حكيمٍ حميدٍ».[3]

---

١. الإسراء:٨٨.

٢. التوحيد للصدوق، باب القرآن ماهو، الحديث٢، ص ٢٢٣.

٣. التوحيد، للصدوق، باب القرآن، الحديث٣، ص ٢٢٤.

وحدّث سليمان بن جعفر الجعفري قال: قلت لأبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام: يابن رسول الله، ما تقول في القرآن؟ فقد اختلف فيه مَن قبْلَنا، فقال قوم إنّه مخلوق، وقال قوم إنّه غير مخلوق؟

فقال عليه السلام: «أما إنّي لا أقول في ذلك ما يقولون، ولكنّي أقول: إنّه كلام الله».(١)

فإنّا نرى أنّ الإمام عليه السلام يبتعد عن الخوض في هذه المسألة لما رأى من أنّ الخوض فيها ليس لصالح الإسلام، وأنّ الاكتفاء بأنّه كلام الله أحسم لمادة الخلاف. ولكنّهم عليهم السلام عندما أحسوا بسلامة الموقف، أدلوا برأيهم في الموضوع، وصرّحوا بأنّ الخالق هو الله وغيره مخلوق والقرآن ليس نفسه سبحانه، وإلاّ يلزم اتحاد المُنْزَل والمُنْزِل، فهو غيره، فيكون لا محالة مخلوقاً.

فقد روى محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني أنّه كتب علي بن محمد بن علي بن موسى الرضا عليه السلام إلى بعض شيعته ببغداد: «بسم الله الرّحمن الرّحيم، عَصَمَنا اللهُ وإيّاك من الفِتْنَةِ، فإنْ يَفْعَل فقد أعظَمَ بها نِعمة، وإن لا يَفْعَل فهي الهَلَكة. نحن نرى أنّ الجِدالَ في القرآن بِدْعَةٌ، اشترك فيها السائل والمُجيب، فيتعاطى السائل ما ليس له، ويتكلّف المُجيب ما ليس عليه، وليس الخالقُ إلاّ الله عزّ وجلّ، وما سواهُ مخلوقٌ، والقرآنُ كلامُ الله، لا تَجْعَل له اسماً مِنْ عندِك فتكون من الضّالّين، جعَلَنا الله، وإياك من الّذين يَخْشَوْنَ ربّهم بالغيب وهم من السّاعة مُشفقون».(٢)

وفي الرواية المروية إشارة إلى المحنة التي نقلها المؤرخون، حيث كتب المأمون

---

١. المصدر السابق، الحديث٥، ص ٢٢٤.

٢. المصدر السابق، الحديث٤.

إلى الـولاة في العواصم الإسـلامية أن يختبروا الفقهـاء والمحدّثين في مسألـة خلق القـرآن، وفرض عليهم أن يعـاقبوا كـلّ من لا يرى رأي حـدوث القرآن في هـذه المسألة. وجاء المعتصم والواثق فطبّقا سيرتـه وسياسته مع خصوم المعتزلة وبلغت المحنـة أشـدها على المحـدّثين، وبقى أحمد بن حنبل ثمانيـة وعشرين شهـراً تحت العذاب فلم يتراجع عن رأيه.[1]

ولما جاء المتوكل العبـاسي، نصر مذهب الحنابلة وأقصى خصـومهم، فعند ذلك أحسّ المحـدثون بـالفـرج وأحاطت المحنـة بأُولئك الـذين كـانوا بـالأمس القريب يفرضون آراءهم بقوة السلطان.

فهل يمكن عدّ مثـل هذا الجدال جدالاً إسـلامياً، وقرآنيـاً، لمعرفـة الحقيقة وتبيّنها، أو أنّه كان وراءه شيء آخر؟ الله العالم بالحقائق وضمائر القلوب.

---

١. لاحظ سير أعلام النبلاء للذهبي، ج١١، ص ٢٥٢.

الصفات الخبرية

قسّم الباحثون صفاتـهِ سبحانه إلى: صفات ذاتية وصفات خبرية. فالعِلْم والقدرة والحياة والسمع والبصر وكلّ ما تطلق عليه صفة الكمال يعدّ من الصفات الذاتيـة، وأمّا ما دلّت عليـه ظواهر الآيـات والأحاديث كـالعلوّ والوجـه واليدين والاستواء والرجل إلى غير ذلك ممّا ورد في المصدرين فتعدّ من الصفات الخبريّة.

ثمّ إنّ لأهل الحديث والكـلام آراءً في تفسير الصفات الخبريـة قد أوضحنـا حالها في بحوثنا الكلامية[1]، ونحن نقتصر في المقـام بنقل مـا عليـه سلف أهل السنّة وهم على طائفتين:

نعبر عنها بـ:

مبتدعة السلفية.

ومعطِّلة السلفية.

والطائفـة الأُولى مغترون بظواهر بعض الآيات والأحـاديث من دون إمعان وفكر في مفاهيمها ومقاصدها وهم المجسِّمة والمشبِّهة.

والطائفة الثانية يتبرّأون من التجسيم ولكنّهم لا يخوضون في فهم الآيات ولا يمعنون في معانيها، وبذلك عدّوا من المُعطِّلة، لأنّهم عطّلوا العقول في الإمعان في صفاته. فكلا الطائفتين حُرمتا من الاستضاءة بنور القرآن.

---

١. لاحظ بحوث في الملل والنحل:٢/ ٩٥ـ ١١٤؛ مفاهيم القرآن: قسم المقدمة:١٥ـ٣٢.

وإليك دراسة كلتا النظريتين:

١. مبتدعة السلفية

إنّ غالبية السلف اغترّوا بكل حديث وقعت أعينهم عليه، فجمعوا في حقائبهم كلّ ما سمعوه، وبالتالي أخذوا بالظواهر وتركوا الاستعانة بالقرائن، ووصفوا كلّ بحث حول المعارف القرآنية تأويلاً للقرآن وخروجاً عن الدين، وكبحوا جماح العقل بتهمة الزندقة، فوصفوا الكمال المطلق بالحلول والنزول والصعود والاستواء على السرير، ترى كثيراً من هذه الأحاديث في مرويات حمّاد بن سلمة، ونعيم بن حماد، ومقاتل بن سليمان، ومن لفّ لفّهم، ففي مرويّاتهم تلك الآثار المشينة، وقد قلّدهم كثير من البسطاء في القرون المتأخرة فحسبوها حقائق راهنة وألفوا فيها الكتب.

وعلى هذا الأساس ألّف كتاب «التوحيد» لمحمد بن إسحاق بن خزيمة(المتوفّى ٣٢١هـ) و كتاب «السنّة» لعبد الله بن أحمد بن حنبل، وكتاب «النقض» لعثمان بن سعيد الدارمي السجزي المجسّم فانّه أوّل من اجترأ من المجسمة بالقول بأنّ الله لو شاء لاستقرّ على ظهر بعوضة فاستقلت به بقدرته فكيف على عرش بعيد؟!!

هذا هو الشهرستاني يحكي عقيدة مبتدعة السلف الذين يجرون الصفات الخبرية على الله بمعانيها الحرفية من دون تدبر فيما هو المراد الواقعي من خلال هذه الصفات، ويقول:

وأمّا ما ورد في التنزيل من الاستواء والوجه واليدين والجنب والمجيء والإتيان والفوقية وغير ذلك، فأجروها على ظاهرها، أعني: ما يفهم عند إطلاق

هذه الألفاظ على الأجسام، وكذلك ما ورد في الأخبار من الصورة وغيرها في قوله عليه الصلاة والسلام: «خُلق آدم على صورة الرحمن»، وقوله: «حتّى يضع الجبار قدمه في النار»، وقوله: «قلب المؤمن بين اصبعين من أصابع الرحمن»، وقوله: «خمّر طينة آدم بيده أربعين صباحاً»، وقوله: «وضع يده أو كفّه على كتفي»، و قوله: « حتّى وجدت برد أنامله على كتفي» إلى غير ذلك، أجروها على ما يتعارف في صفات الأجسام، وزادوا في الأخبار أكاذيب وضعوها ونسبوها إلى النبي ﷺ وأكثرها مقتبسة من اليهود، فانّ التشبيه فيهم طباع، حتّى قالوا: اشتكت عيناه(الله) فعادته الملائكة، وبكى على طوفان نوح حتّى رمدت عيناه، وإنّ العرش لتئط من تحته أطيط الرحل الجديد، وأنّه ليفضل من كلّ جانب أربع أصابع، وروى المشبهة عن النبي ﷺ: «لقيني ربي فصافحني وكافحني ووضع يده بين كتفي حتّى وجدت برد أنامله».(١)

هذه عقيدة مبتدعة السلف، وإليك شيئاً من نصوص هؤلاء :

١. قيل لعبد الله بن مبارك: كيف يعرف ربنا؟ قال: بأنّه فوق السماء السابعة على العرش بائن من خلقه.(٢)

٢. وقال الأوزاعي: إنّ الله على عرشه،ونؤمن بماوردت به السنّة من صفاته.(٣)

٣. وقال الدارمي في مقدّمة كتابه«الرد على الجهمية»: استوى على عرشه، فبان من خلقه، لا تخفى عليه منهم خافية، علمه بهم محيط، وبصره فيهم نافذ.(٤)

---

١. الملل والنحل:١/ ١٠٥ـ١٠٧.

٢، ٣، ٤. راجع في الوقوف على مصادر هذه النصوص كتاب «علاقة الإثبات والتفويض»: ص ٤٨، ٤١، ٦٨.

٤. وقال المقدسي في كتابه «أقاويل الثقات في الصفات»: ولم ينقل عن النبي أنّه كان يحذِّر الناس من الإيمان بما يظهر في كلامه في صفة ربّه من الفوقية واليدين ونحو ذلك، ولا نقل لهذه الصفات معاني أُخر، باطنها غير ما يظهر من مدلولها، وكان يحضر في مجلسه العالم والجاهل والذكي والبليد والأعرابي الجافي، ثمّ لا تجد شيئاً يعقب تلك النصوص بما يصرفها عن حقائقها، لا نصاً ولا ظاهراً، ولما قال للجارية: أين الله؟ فقالت: في السماء، لم ينكر عليها بحضرة أصحابه كي لا يتوهموا أنّ الأمر على خلاف ما هي عليه، بل أقرّها و قال: أعتقها فإنّها مؤمنة.[1]

٥. وقال القرطبي في تفسيره عند تفسير آية ٥٤ من سورة الأعراف ﴿ثُمَّ استوى على العَرْشِ﴾:

وقد كان السلف الأوّل ـ رضي الله عنهم ـ لا يقولون بنفي الجهة ولا ينطقون بذلك، بل نطقوا هم والكافة بإثباتها لله تعالى كما نطق كتابه وأخبرت رسله، ولم ينكر أحد من السلف الصالح أنّه استوى على عرشه حقيقة، وخص العرش بذلك لأنّه أعظم مخلوقاته، وإنّما جهلوا كيفية الاستواء فإنّها لا تعلم حقيقته.[2]

إلى غير ذلك من الكلمات التي يتبادر منها أنّ القائل بها يريد إجلاسه سبحانه على العرش إجلاساً حقيقياً حسّياً، وأنّ تلك هي العقيدة الإسلامية التي يشترك فيها العالم والأعرابي الجافي.

ولكن العجب انّ هذه البدع بعد إخمادها، أخذت تنتعش في أوائل القرن الثامن بيد أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (المتوفّى عام ٧٢٨هـ) فجدد ما

---

١. «علاقة الإثبات والتفويض»، ص ١١٥.

٢. الملل والنحل: ١/ ١٥.

اندرس من آثار تلك الطائفة المشبّهة، وقد وصفه السبكي في «السيف الصقيل»: «بأنّه رجل جسور يقول بقيام الحوادث بذات الرب»، ولكنّه يقول بأنكر من ذلك، وقد أتى بنفس ما ذكره الدارمي المجسم في كتابه «غوث العباد» المطبوع بمصر عام ١٣٥١هـ في مطبعة الحلبي.

وعلى ذلك فابن تيمية أذن إمام المدافعين عن بيضة أهل التشبيه وشيخ إسلام أهل التجسيم ممّن سبقه من الكرامية وجهلة المحدّثين، الذين اهتموا بالحفظ المجرد، وغفلوا عن الفهم والتفكير، ولأجل ذلك نرى أنّ الشيخ الحراني يرمي المفكّرين من المسلمين كإمام الحرمين والغزالي في كتابيه (منهاج السنة والموافقة المطبوع على هامش الأوّل)، بأنّهما أشدّ كفراً من اليهود و النصارى مع أنّه (أي ابن تيمية) يعتنق عقائد يخالف فيها جمهرة المسلمين وأئمّة أهل البيت عليهم السلام.

٢. معطلة السلفية

لمّا كانت هذه الفكرة تُخبر عن التجسيم والجهة وغير ذلك من المضاعفات حاول الإمام الأشعري (٢٦٠ـ٣٢٤هـ) بإصلاح عقيدة أهل الحديث بشق طريق متوسط بين الأخذ بالصفات الخبرية بحرفيتها وبين تأويلها الذي كان عليه المعتزلة فصارت عقيدة الأشعري عقيدة معدّلة.

وحاصل تلك النظرية: انّ الصفات الخبرية تحُمل على الله تعالى بنفس معانيها ولكن مقيدة بعدم الكيف، فله سبحانه يد بلا كيف، و عين بلا كيف، ورجل بلا كيف، واستواء بلا كيف، ومعنى كونه بلا كيف انّه لا يعرف كنه الصفة ولسنا مكلّفين بمعرفة تفسير هذه الآيات.

وهذه الطائفة و إن خرجت عن مغبّة التشبيه والتجسيم غير انهم تورّطوا في أشراك التعطيل وحبائله، فعطّلوا العقول عن التفكّر في المعارف والأُصول كما

عطّلوها عن التدبر في الآيات والأحاديث، فكأنّ القرآن ألغاز نزلت إلى البشر، وليس كتاباً للتعليم والإرشاد، قال تعالى ﴿ وَنَزَّلْنا عَلَيْكَ الكِتابَ تِبْياناً لِكُلِّ شَيْءٍ ﴾[1] فإذا كان القرآن مبيناً لكلّ شيء فكيف لا يكون مبيناً لنفسه؟ وكيف يكون المطلوب منه نفس الاعتقاد من دون فهم معناه؟

ولكن التتبع في سير المسائل الكلامية يثبت بأنّ هذا النوع من العقيدة حول الصفات الخبرية كانت له جذور في كلام أئمّة أهل السنّة، ولعلّ الإمام الأشعري أخذ النظرية عنهم. وإليك نصين أحدهما من أبي حنيفة والآخر من الشافعي.

قال أبو حنيفة: وما ذكر الله تعالى في القرآن من ذكر الوجه واليد والنفس، فهو له صفات بلا كيف ولا يقال انّ يده قدرته ونعمته، لأنّ فيه إبطال الصفة، وهذا قول أهل القدر والاعتزال ولكن يده صفته بلا كيف، وغضبه ورضاه صفتان من صفاته بلا كيف.

وقال الشافعي: لله أسماء وصفات لا يسع أحداً ردّها، ومن خالف بعد ثبوت الحجّة عليه كفر، وأمّا قبل قيام الحجّة، فانّه يعذر بالجهل، ونثبت هذه الصفات وننفي عنه التشبيه كما نفى عن نفسه فقال بـ﴿ليسَ كَمِثلِهِ شَيْء﴾[2].[3]

إثبات الأشعري بين التشبيه والتعقيد

إنّ نظرية الإمام الأشعري ـ بل نظرية الإمامين: أبي حنيفة والشافعي ـ وان تميّزت عن سابقتها بنفي التجسيم والتشبيه لكنّها انتهت إلى سقوطها في ورطة

---

١. النحل:٨٩.
٢. الشورى:١١.
٣. فتح الباري:١٣/ ٣٤٣.

الألغاز والتعقيد، وذلك من خلال البيان التالي:

إنّ العقيدة الإسلامية المستقاة من الكتاب والسنّة والعقل الحصيف تتسم بسمتين:

١. تنزيهها عن التشبيه والتجسيم المأثورين عن اليهود والنصارى.

٢. ابتعادها عن التعقيد والالغاز التي لا تجتمع مع موقف الاسلام والقرآن في عرض العقائد بأسلوب واضح على المجتمع الإسلامي.

فكما أنّه يجب على الباحث التحرز عن سمة التجسيم والتشبيه، يجب التحرز عن جعل صفاته سبحانه ألفاظاً جوفاء أو معاني معقدة لا يفهم منها شيء.

وللأسف انّ أكثر السلف ابتلوا بأحد هاتين الوصمتين: إمّا التشبيه والتجسيم كما مرّ، وإمّا التعقيد واللغز. وذلك لأنّ إثبات الصفات الخبرية لله سبحانه وإمرارها عليه عند السلف«مبتدعة ومعطلّة» لا يخرج عن أحد هذين الإطارين، فالكلّ إمّا يتكلّمون عنها في إطار التشبيه والتكييف، ويسترسلون في هذا المضمار، كما عليه مبتدعة السلف، أو يفسرونها في إطار من التعقيد والغموض، والكلّ مردود، مرفوض.

وها نحن نأتي ببعض نصوص القوم في هذا المجال،حتى نرى كيف أنّ العناية بالإثبات في مقابل «نفاة الصفات» أفضى بالقوم إلى حدّ التعقيد ومهزلة الغموض، وكأنّ الصفات الواردة في الذكر الحكيم لم ترد للتدبر فيها، فإليك نزراً من كلماتهم:

١. قال سفيان بن عيينة: كلّ شيء وصف الله به نفسه في القرآن فقراءته

تفسيره، لا كيف ولا مثيل.[١]

٢. قال ابن خزيمة: إنّما نثبت لله ما أثبته لنفسه، نقر بذلك بألسنتنا ونصدق بذلك في قلوبنا من غير أن نشبه وجه خالقنا بوجه أحد من المخلوقين.[٢]

٣. قال الخطيب: إنّما وجب إثباتها، لأنّ التوقيف ورد بها، ووجب نفي التشبيه عنها بقوله تعالى: ﴿**ليس كمثله شيء**﴾.[٣]

٤. قال ابن قدامة المقدسي: وعلى هذا درج السلف والخلف متفقون على الإمرار والإثبات لما ورد من الصفات في كتاب الله وسنّة رسوله من غير تعرض لتأويله.[٤]

إنّ أصحاب هذه العقيدة وإن كانوا يتظاهرون بإثبات معاني الصفات الخبرية عليه سبحانه ولكنّهم يصفون الصفات بلفظة «بلا كيف» وهذا يجعلهم بين مفترق طريقين:

إمّا التشبيه وإمّا التعقيد.

وهذا ما نوضحه بالبيان التالي:

إنّ اليد والوجه والرجل موضوعة للأعضاء الخاصة في الإنسان، ولا يتبادر منها إلّا ما يتبادر عند أهل اللغة، وحينئذ فإن أُريد منها المعنى الحقيقي يلزم التشبيه، وإن أُريد غيره فذلك الغير إمّا معنى مجازي أُريد منه بحسب القرينة فيلزم التأويل، وهم يفرّون منه فرار المزكوم من المسك.

وإمّا شيء لا هذا ولا ذاك، فما هو ذلك الغير؟ بيّنوه لنا حتّى تتسّم العقيدة

---

١. علاقة الإثبات والتفويض: ٤٤.

٢و٣. علاقة الإثبات والتفويض: ٥٨، ٥٩، ٥٩.

٤. علاقة الإثبات والتفويض: ٥٩. وهذا الكتاب مشحون بهذا النوع من الأقوال.

بالـوضوح والسهـولة، ونبتعـد عن التعقيد والإبهام، وإلاّ فـالقول بأنّ لـه وجهاً لا كالوجوه، ويـداً لا كالأيدي ألفاظ جوفاء وشعارات خـدّاعة لا يستفاد منها شيء سوى تخدير الأفكار وتضليلها عن جادة الصواب.

وبـاختصـار: انّ المعنى الصحيح لا يخرج عن المعنى الحقيقي والمجـازي، وإرادة أمر ثـالث خـارج عن إطار هـذين المعنيين يعد غلطـاً وباطـلاً، وعلى هذا الأساس لو أُريد المعنى الحقيقي لزم التشبيه بلا إشكال، ولو أُريد المعنى المجازي لـزم التأويل، والكلّ ممنـوع عنـدهم، فما هـو المراد من هذه الصفـات الـواردة في الكتاب والسنّة؟

إنّ ما يلهجـون به ويكـررونه من أنّ هـذه الصفات تجري على الله سبحـانه بنفس معانيها الحقيقيـة ولكن الكيفية مجهولة، أشبـه بالمهزلة، إذ لو كـان إمرارها على الله بنفس معـانيها الحقيقيـة لـوجب أن تكون الكيفيـة محفـوظة حتّى يكـون الاستعمال حقيقياً، لأنّ الواضع إنّما وضع هذه الألفاظ على تلك المعاني التي يكون قوامها بنفس كيفيتها، ويكون عمادها وسنادها بنفس هويتها الخارجية، فاستعمالها في المعاني حقيقـة بلا كيفية أشبـه بالأسد بـلا ذنب ولا مخلب ولا و لا... فقولهم: «المراد هو أنّ لله يـداً حقيقة لكن لا كالأيـدي» أشبه بـالكلام الذي ينـاقض ذيله صدره.

أضف إلى ذلك: انّـه ليس في النصـوص من الكتـاب والسنّـة مـن هـذه «البلكفة» أثـر ولا عين وإنّما هو شيء اخترعه الفكـر، للتذرع به في مقـام الرد على الخصم والنقض عليـه، بأنّ لازم إمـرارهـا على الله بنفس معـانيهـا، هـو التجسيم والتشبيه.

وأمّا ما هو الصحيح في تفسير الصفـات الخبرية ، على نحو لا يلزم منه

تعطيل العقول عن الإمعان في مفاهيمهـا، ولا التأويل أي حمل ظاهر الآية على خلافها؟ فهذا ما سنبيّنه تالياً.

بين التعطيل والتأويل

إنّ تفسير الصفات الخبرية على النحو الصحيح يقوم على دعامتين:

الأُولى: أن لا ينتهي التفسير إلى التجسيم والتشبيه والجهــة ومـا لا يصحّ وصفه سبحانه به على ما دلّت عليه الآيات القرآنية والأدلة العقلية.

الثانية: أن يكون نزيهاً عن التأويل بمعنى صرف الآيـة عن ظاهرها إلى غير ظاهرها، وذلك لأنّ الآيـات القرآنية حجّة بظاهرها ولا يصحّ لنا تـرك ظاهر الآية إلى غيرها، لأنّ ذلك عمل اليهود والنصارى حيث يؤوّلون ظواهر التوراة والإنجيل لكونها مخالفة لـلأحكام العقلية الواضحة والعلوم القطعيـة التي أثبتتها التجارب العلمية.

والمحقّقـون من الإسلاميّين عن بكـرة أبيهم يأخـذون بظـواهر الآيـات ولا يؤوّلـونها قيد شعـرة، غير أنّ الذي يجب التركيـز عليه هـو تشخيص ظاهـر الآية، فبعد ثبوته لا يمكن رفع اليد عنه إلاّ بـدليل قرآني خاص يكون ناسخاً أو مخصصاً أو مقيّداً. ومن المعلوم أنّ مجاري النسخ والتخصيص والتقييـد هو آيات الأحكام، لا العقائد والمعارف. وأمّا ما وراء ذلك فيجب علينـا الأخذ بالظواهر دون التنازل عنه قيد شعرة.

الظاهر الإفرادي غير الظاهر الجملي أو التصديقي

إنّ الظاهـر الإفرادي لا يـؤخذ به في منهـج العقلاء وإنّما يؤخـذ بالظـاهر

الجُمْلي والتصديقي.

١. رأيت أسداً في الحمام، فلفظة «أسد» ظاهرة في الحيوان المفترس، ولكنّه ظاهر إفرادي لا يؤخذ به ولا تدور عليه رحى المحاورة، وإنّما يؤخذ بالظاهر الجُمْلي أو التصديقي و هو الرجل الشجاع بقرينة قوله: في الحمام.

٢. يتكرر في مصطلحاتنا ومحاضراتنا وصف الرجل ببسط اليد وقبضه، فله ظهور إفرادي وهو انّ يده مبسوطة لا تقبض أو مقبوضة لا تبسط، ولكنّه لا يحتج به وله ظهور جملي وتصديقي، وإنّما يحتج بالظهور الثاني وهو كونه كريماً و سخياً، أو لئيماً وبخيلاً.

٣. إذا قلنا زيد كثير الرماد فالظهور البدوي انّ بيت زيد غير نظيف، ولكنّه ظهور بدوي، فإذا لوحظ انّ الكلام ورد في مقام المدح يكون قرينة على أنّ المراد لازم المعنى وهو الجود، والذي يجب الأخذ به هو الظهور الجملي لا الحرفي والظهور المستقر لا البدوي.

تفسير نماذج من الصفات الخبرية

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الآيات الحاكية عن الصفات الخبرية إذا لوحظت مع القرائن المحتفة بالكلام يتبيّن الظهور التصوري عن التصديقي، والظهور الابتدائي عن الاستقراري ويتبيّن انّ هذه الآيات غنية عن التأويل بمعنى حمل ظاهر الآية على خلافه.

ولأجل توضيح تلك الفكرة التي عليها العدلية نفسر بعض الآيات على هذا الأساس ليكون مقياساً لسائر الآيات التي ربما يكون ظاهرها البدوي على خلاف التنزيه.

١ . يقول سبحانه ﴿قالَ يا إبليسُ ما مَنَعَكَ أن تَسْجُدَ لِما خَلَقْتُ بِيَديَّ أَسْتَكبَرتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ العالين﴾.[١]

فنقول : إنّ «اليد» في الآية استعمل في العضو المخصوص ولكن كُنّي بها عن الاهتمام بخلقة آدم حتى يتسنّى بذلك ذم إبليس على ترك السجود لآدم، فقوله سبحانه: ﴿ما منعَكَ أنْ تَسْجُدَ لِما خَلَقْتُ بيدي﴾ كناية عن أنّ آدم لم يكن مخلوقاً لغيري حتى يصحّ لك يا شيطان التجنّب عن السجود له، بحجة أنّه لا صلة له بي، مع أنّه موجود خلقتُه بنفسي، ونفخت فيه من روحي، فهو مخلوقي الذي قمت بخلقه، فمع ذلك تمرّدت عن السجود له.

فأُطلقت الخلقةُ باليد وكُنّي بها عن قيامه سبحانه بخلقه، وعنايته بإيجاده، وتعليمه إيّاه أسماءه، لأنّ الغالب في عمل الإنسان هو القيام به باستعمال اليد، يقول: هذا ما بنيته بيدي، أو ما صنعته بيدي، أو ربيّته بيدي، ويراد من الكل هو القيام المباشري بالعمل بكلّ الوجود، لا خصوص اليد، وكأنّه سبحانه يندد بالشيطان بأنّك تركتَ السجود لموجود اهتممت بخلقه وصنعه.

٢. ﴿أَوَ لَمْ يَرَوْا أَنّا خَلَقْنا لَهُمْ مِمّا عَمِلَت أَيْدِينا أنعاماً فَهُمْ لَها مالِكُون﴾[٢] فالمجسّمة المتعبّدة بظواهر النصوص البدوية تستدلّ بالآية على أنّ لله سبحانه أيدي يقوم بها بالأعمال الكبيرة، ولكن المساكين اغترّوا بالظهور التصوريّ ولم يتدبّروا في الظهور التصديقي، أخذوا بالظهور الجزئي دون الجملي، فلو كانوا ممعنين في مضمون الآية وما احتفّ بها من القرائن، لميّزوا الظهور التصديقي الذي هو الملاك عن غيره، فإنّ الأيدي في الآية كناية عن تفرّده تعالى

---

١. ص:٧٥.

٢. يس:٧١.

بخلق الأنعام وانّـه لم يشاركه أحد فيهـا، فهي مصنوعة لله تعالىٰ والنـاس ينتفعون بها، فبدل أن يشكـروا، يكفرون بنعمتـه، وأنت إذا قارنت بين الآيتين تقف على أنّ المقصود هو المعنى الكنائي، والمدار في الموافقة والمخالفة هو الظهور التصديقي لا التصوري.

قال الشريف المرتضى: قوله تعالى: ﴿لماخلقت بيدي﴾ جارٍ مجرى قوله: «لماخلقت أنا» وذلك مشهور في لغة العرب. يقول أحدهم: هذا ما كسبتْ يداك، ومـا جرت عليك يـداك. وإذا أرادوا نفي الفعل عن الفـاعل استعملـوا فيه هـذا الضرب من الكلام فيقولون: فلان لا تمشي قدمه، ولا ينطق لسانه، ولا تكتب يده، وكذلك في الإثبات، ولا يكون للفعل رجـوع إلى الجوارح في الحقيقة بل الفائدة فيه النفي عن الفاعل.[1]

٣.قال سبحانه: ﴿وَالسَّماءَ بَنَيْناهـا بِأَيدٍ وَإِنّا لَمُـوسِعُون﴾[2] فاليد وإن كانت ظاهـرة في العضو الخاص لكنّها في الآيـةكناية عن القـوة والإحكام، وذلك لأنّ «اليـد» من مظاهـر القـدرة والقوة بقـرينـة قولـه:﴿وانّا لمـوسعون﴾، وكأنّه سبحانه يقول: والسماء بنيناها بقدرة لا يوصف قدرها وإنّا لذو سعة في القدرة لا يعجزها شيء، أو بنيناها بقدرة عظيمة ونوسعها في الخلقة.[3]

٤. قال سبحانه: ﴿الرحمنُ على الْعَرشِ استَوى﴾[4] انّ العرش في اللغة هو السرير والاستواء عليه هو الجلوس، غير أنّ هذا حكم مفرداتها، وأمّا معنى الجملة فيتفرع الاستظهار منها، على القرائن الحافة بها، فـالعرب الأقحاح لا يفهمون منها سوى السلطة والاستيلاء، وحملها على غير ذلك يعدّ تصرّفاً في الظاهر، وتأويلاً لها،

١.أمالي المرتضى:١/ ٥٦٥.
٢. الذاريات:٤٧.
٣. الكشاف:٣/ ٢١.
٤. طه:٥.

فإذا سمع العرب قول القائل:

قد استوى بشر على العراق   من غير سيف ودم مهـراق

أو سمع قول الشاعر:

ولما علونا واستوينـا عليهم   تركناهم مرعى لنسر وكاسر

فلا يتبادر إلى أذهانهم سوى الاستيلاء والسيطرة والسلطة، لا العلو المكاني الذي لا يعد ــ حتّى ـ كمالاً للجسم، وأين هو من العلو المعنـوي الذي هو كمال الذات.

وقد جاء استعمال لفظ الاستواء على العرش في سبع آيات مقترناً بذكر فعل من أفعاله، وهو رفع السماوات بغير عمد، أو خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام، فكان ذاك قرينة على أنّ المراد منه ليس هو الاستواء المكاني بل الاستيلاء والسيطرة على العالم كله، فكما لاشريك له في الخلق والإيجاد لا شريك له أيضاً في الملك والسلطـة، ولأجل ذلك يقـول في بعض هـذه الآيات ــ بعـد الإخبـار عن استوائه على العرش ـ: ﴿ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ .[1]

فالتأويل بـلا قيد وشرط، إذا كان ضـلالاً ـ كما سيـوافيك بيانه ــ فكذلك الجمود على ظهور المفردات، وتـرك التفكّر والتعمّق أيضاً ابتداع مفض إلى صريح الكفر، فلـو حمل القارئ قوله سبحـانه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْء﴾[2]على أنّ لله مثـلاً، وليس لهذا المثل مثل... إذن يقع في مغبّـة الشرك وحبـائلـه، وقـد نقل الـرازي في تفسيره لهذه الآية كلاماً عن ابن خزيمة نأتي بنصّه حيث قال: «واعلم أنّ محمد بن إسحـاق بن خزيمـة أورد استـدلال أصحابنـا بهذه الآيـة في الكتاب الـذي سمّاه

١. الأعراف:٥٤.

٢. الشورى:١١

بالتوحيد، وهو في الحقيقة كتاب الشرك، واعترض عليها، وأنا أذكر حاصل كلامه بعد حذف التطويلات، لأنّه كان رجلاً مضطرب الكلام، قليل الفهم، ناقص العقل».[١]

هذه نماذج قدمناها إلى القارئ الكريم لكي تسلط ضوءاً على تفسير مالم نذكره.

فخرجنا بالنتيجة التالية:

إنّ الصفات الخبرية كالوجه واليد، والعين وغيرها، لها حكم عند الافراد ولها حكم آخر إذا جاءت في ضمن الجمل فعند الافراد يؤخذ بمعانيها اللغوية، وعندما تأتي في ضمن الجمل، تتبع القرائن الموجودة في الكلام من غير فرق بين ما وقع وصفاً لله سبحانه، أو جاء وصفاً لغيره.

فإذا قال سبحانه ﴿**وَلا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلىٰ عُنُقِكَ وَلا تَبْسُطْها كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوماً مَحْسُوراً**﴾[٢] تحمل اليد والعنق على ما هو المتبادر من هذه الجمل، وهو الإسراف والتقتير، فبسط اليد أُريد به الإنفاق بلا شرط؛ كما أنّ جعل اليد مغلولة، أُريد به التقتير.

هذا ـ مع العلم ـ بأنّ بسط اليد عند الإفراد بمعنى مدها و غلّ اليد إلى العنق بمعنى شدّها.

وممّا ذكرنا يظهر لك مقاصد الآيات التي وردت فيها الصفات الخبرية، نظير:

١. العين، كقوله سبحانه: ﴿**وَلِتُصْنَعَ عَلىٰ عَيْنِي**﴾.[٣]

---

١. التفسير الكبير: ١٤/ ١٥٠.

٢. الإسراء: ٢٩

٣. طه: ٣٩.

٢. اليمين، كقوله سبحانه: ﴿وَالسَّماوَاتُ مَطْوِيّاتٌ بِيَمِينِه﴾.(١)

٣. الاستواء، كقوله سبحانه: ﴿الرَّحْمٰنُ عَلَى العَرْشِ اسْتَوىٰ﴾.(٢)

٤. النفس، كقوله سبحانه: ﴿تَعْلَمُ مٰا فِي نَفْسي وَلاٰ أَعْلَمُ مٰا في نَفْسِكَ﴾.(٣)

٥. الوجه، كقوله سبحانه: ﴿فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ الله﴾.(٤)

٦. الساق، كقوله سبحانه: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ ساقٍ﴾.(٥)

٧. الجنب، كقوله سبحانه: ﴿عَلىٰ ما فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللهِ﴾.(٦)

٨. القرب، كقوله سبحانه: ﴿فَإِنّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوةَ الدّاعِ﴾.(٧)

٩. المجيء، كقوله سبحانه: ﴿وَجاءَ رَبُّكَ﴾.(٨)

١٠. الإتيان، كما قال سبحانه: ﴿أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ﴾.(٩)

١١. الغضب، كما في قوله: ﴿وَغَضِبَ اللهُ عَلَيْهِم﴾.(١٠)

١٢. الرضا، كما في قوله: ﴿رَضِيَ اللهُ عَنْهُم﴾.(١١)

إلى غير ذلك من الصفات الخبرية التي وردت في القرآن الكريم وأخبر عنها الوحي، فللجميع ظواهر غير مستقرة لا تلائم الأُصول الواردة في محكمات الآيات، ولكن بالإمعان و الدقة يصل الإنسان إلى مآلها ومرجعها وواقعها، وهذا

---

١. الزمر:٦٧.
٢. طه:٥.
٣. المائدة:١١٦.
٤. البقرة:١١٥.
٥. القلم:٤٢.
٦. الزمر:٥٦.
٧. البقرة:١٨٦.
٨. الفجر:٢٢.
٩. الأنعام:١٥٨.
١٠. الفتح:٦.
١١. المائدة:١١٩.

لا يعني حمل الظاهر على خلافه، بل التتبع في القرائن الموجودة في نفس الآية لغاية العثور على الظاهر، إذ ليس للمتشابه ظاهر ظهور مستقرّ في بدء الأمر حتّى نتبعه.

بقي هنا سؤال و هو انّ تفسير الصفات الخبرية في ضوء القرائن الموجودة في الآية ينتهي بنا إلى القول بالتأويل، فأيّ فرق بين هذا و القول بالتأويل؟

والإجابة عنه واضحة، وذلك لأنّه إن أُريد من التأويل هو حمل الكلام على ظهوره التصديقي، سواء أكان المعنى حقيقياً أم مجازياً فهذا أمر مقبول، سواء أسمي بالأخذ بالظاهر أو سمي بالتأويل.

وإن أُريد من التأويل هو صرف ظاهر الآية إلى خلافه فهو أمر مرفوض فانّ ظاهر القرآن حجّة قطعية لا يعدل عنها، إنّما اللازم هو تشخيص الظاهر فانّ من يسمّي هذا النوع من التفسير تأويلاً فإنّما يأخذ بحرفية ظاهر الكلمة وظهورها الافرادي، وقد عرفت أنّ الميزان هو الظهور التصديقي والظهور الجملي.

نعم هناك بحثان آخران ربما نفردهما بالتعريف:

١. تأويل المتشابه الذي ورد في قوله سبحانه: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ﴾.[1]

٢. تأويل كلّ القرآن الذي ورد في قوله سبحانه: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ﴾.[2]

وبما انّ البحث في هذين الموضوعين طويل الذيل نحيل القارئ الكريم في هذا الصدد إلى كتاب «المناهج التفسيرية في علوم القرآن».[3]

---

١. آل عمران:٧.

٢. الأعراف:٥٣.

٣. المناهج التفسيرية:١٥٩ـ١٨١.

كلمة شيخ الأزهر

الشيخ سليم البشري[1]

حول الصفات الخبريّة

ونحن نختم هـذا البحث بـذكر كلمـة شيخ الأزهـر الشيخ سليم البشري كتبه حـول سؤال رفعه إليـه الشيخ أحمد علي بدر شيخ معهد «بلصفورة» وإليك خلاصة السؤال:

ما قـولكم ـ دام فضلكم ـ في رجل من أهل العلم يتظـاهر باعتقـاد ثبوت جهة الفـوقية لله سبحـانه و تعـالى و يدّعي انّ ذلك مذهـب السلف، وتبعه على ذلك بعض النـاس وجمهـور أهل العلم ينكـرون ذلك، والسبب في تظـاهـره بهذا المعتقد عثوره على كتـاب لبعض علماء الهند نقل فيه صاحبـه كلاماً كثيراً عن ابن تيمية في إثبات الجهة للباري سبحانه وتعالى و يخطئ أبا البركات ـ رضي الله عنه ـ في قوله: في خريدته:

منـــــزه عــــــن الحلـــــول والجهـــة
والاتصـــــال الانفصـــــال والسفـــــه

---

١. تولّى مشيخة الأزهر مرّة بعد أُخرى، توفّي عام ١٣٣٥هـ.ق.

يخطئه في موضعين من البيت قوله: والجهة وقوله: والانفصال.

والشيخ اللقاني في قوله:

ويستحيل ضدّ ذي الصفات

في حقّه كالكون في الجهات

وبالجملة هو مخطئ لكلّ من يقول بنفي الجهة مهما كان قدره.

ولا يخفى على فضيلتكم أنّ الكلام في مسألة الجهة شهير، إلاّ أنّه من المعلوم أنّ قول فضيلتكم سيما في مثل هذا الأمر هو الفصل، وأرجو أن يكون عليه إمضاؤكم بخطكم والختم ولا مؤاخذة، لازلتم محفوظين ولمذهب أهل السنّة والجماعة ناصرين آمين.

نصّ الجواب

وقد كتب إليه شيخ الأزهر جواباً لسؤاله وهذا نصّه:

إلى حضرة الفاضل العلاّمة الشيخ أحمد علي بدر خادم العلم الشريف ببلصفورة:

قد أرسلتم بتاريخ ٢٢ محرم سنة ١٣٢٥هـ مكتوباً مصحوباً بسؤال عن حكم من يعتقد ثبوت الجهة له تعالى، فحررنا لكم الجواب الآتي وفيه الكفاية لمن اتّبع الحق وأنصف، جزاكم الله عن المسلمين خيراً.

«اعلم أيدك الله بتوفيقه وسلك بنا وبك سواء طريقه، أنّ مذهب الفرقة الناجية وما عليه أجمع السنّيون أنّ الله تعالى منزّه عن مشابهة الحوادث، مخالف لها في جميع سمات الحدوث، و من ذلك تنزهه عن الجهة والمكان كما دلّت على ذلك البراهين القطعية، فانّ كونه في جهة يستلزم قدم الجهة أو المكان وهما من العالم،

وهو ما سوى الله تعالى، وقد قام البرهان القاطع على حدوث كلّ ما سوى الله تعالى بإجماع من أثبت الجهة ومن نفاها، ولأنّ المتمكن يستحيل وجود ذاته بدون المكان مع أنّ المكان يمكن وجوده بدون المتمكن لجواز الخلاء، فيلزم إمكان الواجب ووجوب الممكن، وكلاهما باطل، ولأنّه لو تحيز لمكان جوهراً لاستحالة كونه عرضاً، ولو كان جوهراً فامّا أن ينقسم وإمّا أن لا ينقسم، وكلاهما باطل، فانّ غير المنقسم هو الجزء الذي لا يتجزأ وهو أحقر الأشياء، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

والمنقسم جسم وهو مركّب والتركيب ينافي الوجوب الذاتي، فيكون المركّب ممكناً يحتاج إلى علّة مؤثرة، وقد ثبت بالبرهان القاطع أنّه تعالى واجب الوجود لذاته، غنيّ عن كلّ ما سواه، مفتقر إليه كلّ ما عداه، سبحانه ليس كمثله شيء وهو السّميع البصير....

هذا وقد خذل الله أقواماً أغواهم الشيطان وأزلّهم، اتّبعوا أهواءهم وتمسّكوا بما لا يجدي فاعتقدوا ثبوت الجهة تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً.

واتّفقوا على أنّها جهة فوق إلاّ أنّهم افترقوا؛ فمنهم من اعتقد أنّه جسم مماس للسطح الأعلى من العرش، وبه قال الكرامية واليهود، وهؤلاء لا نزاع في كفرهم.

ومنهم من أثبت الجهة مع التنزيه، وأنّ كونه فيها ليس ككون الأجسام، وهؤلاء ضلاّل فسّاق في عقيدتهم، وإطلاقهم على الله ما لم يأذن به الشارع، ولا مرية أنّ فاسق العقيدة أقبح وأشنع من فاسق الجارحة بكثير سيما من كان داعية أو مقتدى به. وممّن نسب إليه القول بالجهة من المتأخّرين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي من علماء القرن الثامن، في ضمن

أُمور نسبت إليه خـالف الإجماع فيها عملاً برأيـه وشنع عليه معاصروه بل البعض منهم كفروه، ولقى من الذل والهوان ما لقى، وقد انتدب بعض تلامذته للذب عنه وتبرئته ممّا نسب إليـه وساق له عبارات أوضح معناهـا، وأبان غلط الناس في فهم مراده.

واستشهد بعبـارات له أُخرى صريحة في دفع التهمة عنـه، وأنّه لم يخرج عمّا عليه الإجماع، وذلك هو المظنون بالرجل لجلالـة قدره ورسوخ قدمه، وما تمسّك به المخالفون القـائلون بالجهة أُمـور واهية وهمية، لا تصلـح أدلّة عقليـة ولا نقلية، قد أبطلها العلماء بما لا مزيد عليه، وما تمسكوا به ظواهر آيات وأحاديث موهمة:

كقوله تعالى: ﴿**الرَّحْمٰنُ عَلى الْعَرش اسْتَوىٰ**﴾ وقوله: ﴿**إليهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّب**﴾ وقوله: ﴿**تَعرجُ المَلائكة وَالرُّوح إليه**﴾ وقوله: ﴿**أَأَمِنتُمْ مَنْ فِي السَّماء أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الأَرض**﴾ وقوله: ﴿**وَهُوَ الْقاهِرُ فَوقَ عِبادِهِ**﴾ .

وكحديث: «إنّه تعالى ينزل إلى سماء الدنيا كلّ ليلة».

وفي روايـة « في كلّ ليلة جمعـة فيقول هل من تـائب فأتوب عليـه؟ هل من مستغفر فأغفر له؟».

و كقولـه للجارية الخرسـاء: «أين الله فأشارت إلى السماء» حيث سأل بأين التي للمكان ولم ينكر عليها الإشارة إلى السماء، بل قال إنّها مؤمنة.

ومثل هذه يجاب عنها بأنّها ظـواهر ظنيّة لا تعارض الأدلّـة القطعية اليقينيّة الدالّـة على انتفاء المكان والجهـة، فيجب تأويلها وحملهـا على محامل صحيحة لا تأباها الدلائل والنصوص الشرعية، إمّا تأويلاً إجمالياً بلا تعيين للمراد منها كما هو مذهب السلف، وإمّـا تأويلاً تفصيلياً بتعيين محاملهـا وما يراد منهـا كما هو رأي الخلف، كقولهم: إنّ الاستواء بمعنى الاستيلاء كما في قول القائل:

قـــد اســــتوى بشر على العـــراق
من غـــير سيـــف ودم مُهـــراق

وصعود الكلم الطيب إليه قبوله إيـاه ورضاه به، لأنّ الكلم عرض يستحيل صعـوده، وقولـه: من في السماء: أي أمره وسلطـانه أو ملك من مـلائكته مـوكّل بالعذاب.

وعروج الملائكة والروح إليه صعودهم إلى مكان يتقرب إليه فيه. وقوله: فوق عباده أي بـالقدرة والغلبة، فإنّ كلّ مـن قهر غيره وغلبه فهـو فوقه أي عـال عليه بالقهر والغلبة، كما يقال: أمر فلان فوق أمر فلان، أي أنّه أقدر منه وأغلب.

ونزوله إلى السماء محمـول على لطفه ورحمته وعدم المعاملة بها يستـدعيه علوّ رتبتـه وعظم شأنه على سبيل التمثيل، وخـصّ الليل لأنّه مظنّـة الخلوة والخضـوع وحضور القلب.

وسؤاله للجارية بـ«أين» استكشاف لما يظن بها اعتقاده من أينية المعبود كما يعتقده الوثنيون، فلمّا أشـارت إلى السماء فهم أنّها أرادت خالق السماء، فاستبـان أنّها ليست وثنيـة، وحكم بإيمانهـا. وقد بسط العلماء فـي مطولاتهم تأويل كلّ ما ورد من أمثال ذلك، عملاً بـالقطعي وحملاً للظني عليه، فجزاهم الله عن الدين وأهله خير الجزاء.

ومن العجيب أن يـدع مسلم قــول جماعـة المسلمين وأئمّتهم ويتمشـدق بتُرهات المبتـدعين وضلالتهم. أما سمعوا قـول الله تعالى: ﴿**وَمَنْ يَتَّبِع غَير سَبيلِ المُؤْمنين نُـولّه ماتَـولّى وَنُصْلهِ جَهَنَّم وَسـاءَتْ مَصيراً**﴾ فليتب إلى الله تعـالى من تلطخ بشيء من هذه القاذورات ولا يتبع خطـوات الشيطان فانّه يأمـر بالفحشاء والمنكر، ولا يحملنـه العناد على التمادي والإصرار عليه فـانّ الرجـوع إلى الصواب

عين الصواب والتمادي على الباطل يفضي إلى أشدّ العذاب ﴿مَنْ يَهْدي اللهُ فَهُوَ الْمُهْتد وَمَنْ يُضْلِلْ فَلَنْ تَجِدْ لَهُ وَلِيّاً مُرشِداً﴾ نسأل الله تعالى أن يهدينا جميعاً سواء السبيل وهو حسبنا ونعم الوكيل، وصلّى الله تعالى و سلّم على سيّدنا محمّد وصحبه أجمعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أملاه الفقير إليه سبحانه (سليم البشري) خادم العلم والسادة المالكية بالأزهر عفى عنه آمين آمين.[١]

اقتراح

وفي الختام نوصي رؤساء الطوائف الإسلامية بالابتعاد عن العصبية وعن الآراء التي ورثوها عن أُناس غير معصومين، وإجراء الحوار الهادئ فيم اختلف فيه كلمة المحقّقين من العلماء حتّى يرتفع كثير من الخلافات النابعة من تقديم الهوى على الحقّ.

قال أمير المؤمنين علي عليه السلام : «إنّ أخوف ما أخاف عليكم اثنان :اتّباع الهوى و طول الأمل؛ فأمّا اتباع الهوى فيصدّ عن الحقّ، وأمّا طول الأمل فينسي الآخرة».[٢]

---

١ . فرقان القرآن: ٧٤ـ٧٦.

٢ .نهج البلاغة: الخطبة ٤٢، طبعة عبده.

الفصل الثامن

البداء

في

الكتاب والسنّة

البداء

في حديث الرسول ﷺ

تمهيد

البـداء في اللغة هـو ظهورُ مـا خفي. يقـول سبحانـه: ﴿وَبَدا لَهُمْ سَيِّئاتُ ماعَمِلُوا وَحاقَ بِهِمْ ما كـانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ﴾[1]، أي ظهر لهم آثـار ما عملـوا من السيّئات وأحاط بهم ما كانوا به يستهزئون.

وقال عـزّ من قائل: ﴿ثُمَّ بَـدا لَهُمْ مِنْ بَعْـدِ ما رَأَوُا الآيـاتِ لَيَسْجُنُنَّـهُ حتّى حِين﴾[2]، أي ظهر لهم بعد ما رأوا الآيات الـدالّة على براءة يوسف أن يسجنوه إلى حين ينقطع فيـه كـلام النّاس، وإلى غيرهما مـن الآيات التي تـدلّ على أنّ البـداء عبارة عن ظهور ما خفي.

وعلى ذلك فالبداء بهذا المعنى من خصائص من كان جاهلاً بعواقب الأُمور ثمّ يبدو له ما خفي عليه، ولأجل ذلك نسب البداء في القرآن إلى غيره سبحانه.

كما نرى أنّ النبي ﷺ يستعمل كلمة البـداء وينسبها إلى الله سبحانـه، فقد أخرج البخاري في صحيحه عن أبي هريرة:

---

١. الجاثية:٣٣.

٢. يوسف:٣٥.

إنّه سمع من رسول الله ﷺ أنّ ثلاثة في بني إسرائيل: أبرص وأقرع وأعمى «بدا لله» أن يبتليهم، فبعث إليهم ملكاً فأتى الأبرَص، فقال: أي شيء أحب إليك؟ قال: لون حسن، وجلد حسن، قد قذّرني الناس، قال فمسحه فذهب عنه فأُعطي لوناً حسناً وجلداً حسناً، فقال: أي المال أحب إليك؟ قال: الإبل أو قال: البقر ــ هو شك في ذلك أنّ الأبرص والأقرع، قال أحدهما: الإبل، وقال الآخر: البقر ـ فأُعطي ناقة عُشراء، فقال: يبارك الله لك فيها.

وأتى الأقرع، فقال: أي شيء أحبّ إليك؟ قال: شعر حسن ويذهب عنّي هذا قد قذرني الناس قال: فمسحه، فذهب، وأُعطي شعراً حسناً، قال: فأي المال أحب إليك؟ قال: البقر. قال: فأعطاه بقرة حاملاً، وقال: يبارك لك فيها.

وأتى الأعمى فقال: أي شيء أحب إليك؟ قال: يرد الله إليّ بصري، فأبصر به الناس، قال: فمسحه فردّ الله إليه بصره. قال: فأي المال أحب إليك؟ قال: الغنم، فأعطاه شاة والداً. فأُنتج هذان وولّد هذا، فكان لهذا واد من إبل، ولهذا واد من بقر، ولهذا واد من الغنم.

ثمّ إنّه أتى الأبرص في صورته وهيئته، فقال: رجل مسكين تقطّعت بي الحبال في سفري، فلابلاغ اليوم إلاّ بالله ثمّ بك، أسألك بالذي أعطاك اللون الحسن والجلد الحسن والمال، بعيراً أتبلّغ عليه في سفري؛ فقال له: إنّ الحقوق كثيرة. فقال له: كأنّي أعرفك ألم تكن أبرص يقذرك الناس، فقيراً فأعطاك الله؟ فقال: لقد ورثت لكابر عن كابر؟ فقال: إن كنت كاذباً فصيّرك الله إلى ما كنت.

وأتى الأقرع في صورته وهيئته فقال له مثل ما قال لهذا فرد عليه مثلما رد عليه هذا، فقال: إن كنت كاذباً فصيّرك الله إلى ما كنت.

وأتىٰ الأعمى في صورته فقال: رجل مسكين وابن سبيل وتقطّعت بي

الحبال في سفري، فلابلاغ اليوم إلاّ بالله، ثمّ بك، أسألك بالذي رد عليك بصرك، شاة أتبلّغ بها في سفري؛ فقال: قد كنت أعمى فرد الله بصري، وفقيراً فقد أغناني، فخذ ما شئت، فوالله لاأجحدك اليوم بشيء أخذته لله ، فقال: أمسك مالك فإنّما ابتليتم فقد رضي الله عنك وسخط على صاحبيك.(١)

هذا هو كلام الرسول الأعظم ﷺ وقد استعمل لفظ البداء في حقّه سبحانه، ومن الطبيعي انّ النبيّ ﷺ لم يستعمل هذا اللفظ في معناه اللغوي لاستلزامه ـ و العياذ بالله ـ الجهل على الله سبحانه، بل استعمله في معنى آخر لمناسبة بينه وبين المعنى اللغوي.

وكم له من نظير في الكتاب والسنّة، وقد اشتهر انّ كلام البلغاء مشحون بالمجاز.

إنّ البراهين العقلية الرصينة والآيات الباهرة القرآنية قد أسفرت عن إحاطة علمه سبحانه بكلّ شيء في الأرض والسماء و ما مضى وما يأتي على نحو لا يتصوّر في مثله الظهور بعد الخفاء، ولنتبرك بذكر بعض الآيات وترك ذكر البراهين العقلية إلى محلها. قال عزّ من قائل:

﴿إِنَّ اللهَ لا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الأَرضِ وَلاٰ فِي السَّماء﴾.(٢)

﴿وَما يَخْفى على اللهِ مِنْ شَيْءٍ فِي الأرضِ وَلا فِي السَّماء﴾.(٣)

﴿مٰا أَصابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الأَرْض وَلا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلاّ في كِتابٍ مِنْ قَبلِ أَن نَبْرأَها إِنّ ذلكَ عَلى اللهِ يَسِير﴾.(٣)

---

١. البخاري: الصحيح ٤/ ١٧٢، كتاب الأنبياء، باب حديث أبرص وأعمى وأقرع في بني إسرائيل.
٢. آل عمران: ٥.
٣. إبراهيم: ٣٨.
٤. الحديد: ٢٢.

كيف يمكن طروء الخفاء عليه سبحانه مع أنّه محيط بالعالم صغيره وكبيره، مادّيه ومجرّده، والأشياء كلّها قائمة بـه قياماً قيّومياً كقيام المعنى الحرفي بالاسمي؟! وغيبوبة المعنى الحرفي عن المعنى الاسمي تساوي فناءه.

كلّ ذلك يقودنـا إلى التفتيش عن تفسير آخر للبداء ينسجم مع مـا جاء في الحديث المنقـول عـن رسـول الله ﷺ، وإلاّ فـالرسـول وخلفـاؤه وقاطبـة علماء المسلمين أجل من أن ينسبوا إلى الله سبحانه البداء بالمعنى اللغوي الآنف الذكر.

وهذه الرسالة الماثلة بين يديك عزيزي القارئ الكريم أخذت على عاتقها بيان التفسير الصحيح للبداء والمنسجم مع حديث الرسول ﷺ.

ويأتي كلّ ذلك ضمن أُمور:

١

تغيير المصير بالأعمال الصالحة والطالحة

ذهبت اليهود إلى استحالـة تعلّق مشيئة الله بغير ما جرى عليه قلم القضاء والقدر، فيمتنع تغيير ما قُدِّر إلى خلافه، وقد تبلورت تلك العقيدة في كلامهم بأنّ يد الله مغلـولة، قال سبحـانه حـاكياً عنهم: **﴿وَقالَتِ اليَهُـود يَدُ الله مَغْلُـولَةٌ غُلَّتْ أَيديهِمْ وَلُعِنُوا بِما قـالُوا بَلْ يَداهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشاء وَلَيـزيدَنَّ كَثيراً مِنْهُمْ ما أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْياناً وَكُفراً﴾**.[1]

وعلى هـذا الأسـاس قـالـوا يـد الله مغلـولـة عن القبض والبسط والأخـذ والعطاء، وانّه إذا جرى قلمه وتقديره على شيء لا يبدّل ولا يغيّر فيخرج عن إطار قدرته.

واستنتجوا من هذا الأصل، امتناع نسخ الأحكام الشرعية أيضاً.

ثمّ إنّه سبحانه يردّ على تلك العقيدة في غير واحدة من الآيات ويقول:

﴿الحَمْدُ للهِ فاطِر السَّمٰوات وَالأَرْضِ... يَزِيدُ فِي الخَلْـقِ ما يَشاءُ إِنَّ اللهَ عَلىٰ كُلّ شَيءٍ قَدير﴾.[2]

---

١. المائدة:٦٤.

٢. فاطر:١.

﴿ وَما تَحْمِلُ مِنْ أُنْثىٰ وَلا تَضَعُ إِلاّ بِعِلْمِهِ وَما يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلاّ فِي كتابٍ إِنَّ ذلكَ عَلى الله يَسير﴾.[1]

فالله سبحانه كما هو المقدِّر للمصير الأوّل، هو المقدّر أيضاً للمصير الثاني، فهو في كلّ يوم في شأن، وانّه جلّ و على يبدئ و يعيد، و يحيي ويميت، يزيد في الرزق والعمر ويُنقص، كلّ ذلك حسب مشيئته الحكمية وا لمصالح الكامنة. فكما هو عالم بالتقدير الأوّل، عالم ــ في نفس ذلك الوقت ـ بأنّه سوف يزول و يخلفه تقدير آخر، لكن لا بمعنى وجود الفوضىٰ في التقدير، بل بتبعية كلّ تقدير لملاكه وسببه.

إذا كان في هذه الآيات إلماع إلى إخلاف تقدير مكان تقدير، ففي الآيات التالية تصريحات بأنّ الإنسان هو الذي يستطيع أن يغيّر مصيره بصالح أعماله وطالحها، وأنّ التقدير الأوّل الذي نجم عن سبب في حياة العبد ليس تقديراً قطعياً لا يغيّر، بل هو تقدير معلّق سيتغيّر إذا تغيّر سببه.

يقول سبحانه: ﴿ وَلَوْ أَنّ أَهلَ القُرىٰ آمنوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنا عَلَيْهِمْ بَركاتٍ مِنَ السَّماءِ وَالأَرْضِ وَلكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْناهُمْ بِما كانُوا يَكْسِبُون﴾[2] وليست هذه الآية، آية فريدة، بل هناك آيات كثيرة تُبيّن بأنّ للإنسان مقدرة واسعة على إخلاف تقدير مكان تقدير و قضاء مكان قضاء، كلّ ذلك بمشيئته سبحانه و إرادته حيث زوّد العبدَ بحرية ومشيئة على أن يُخلف تقديراً مكان تقدير آخر، وها نحن نقتصر على نزر قليل منها حتّى يتّضح الحال.

١. ﴿استغفروا ربَّكُم إِنَّهُ كانَ غَفّاراً* يُرسِلِ السَّماءَ عَلَيْكُمْ مِدراراً* و

---

١. فاطر:١١.

٢. الأعراف:٩٦.

يمدِدْكم بِأَمْوالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَل لَكُمْ جَنّاتٍ وَيَجْعَل لَكُمْ أنهاراً﴾.(١)

٢. ﴿إِنَّ الله لا يُغَيِّرُ ما بِقَوْمٍ حتّىٰ يُغَيِّرُوا ما بأَنْفُسِهِمْ﴾.(٢)

٣. ﴿ذٰلِكَ بأَنَّ اللهَ لَمْ يَكُ مُغيِّراً نِعْمة أنعَمَها عَلى قَومٍ حَتّىٰ يُغَيّروا ما بِأَنْفُسِهِمْ﴾.(٣)

٤. ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللهَ يَجْعَل لَهُ مَخرجاً * وَيَرْزُقهُ مِنْ حَيْثُ لا يَحْتَسِب﴾.(٣)

٥. ﴿وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لأَزيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذابي لَشديد﴾.(٥)

٦. ﴿وَنُوحاً إِذْ نادىٰ مِنْ قَبل فاسْتَجَبْنا لَهُ فَنَجَّيْناهُ وَأَهله مِنَ الكَربِ العَظيم﴾.(٦)

٧. ﴿وَأَيُّوبَ إِذْ نادىٰ ربَّهُ أَنّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرّاحِمين* فَاسْتَجَبْنا لَهُ فَكَشَفْنا ما بِهِ مِنْ ضُرّ﴾ .(٧)

٨. ﴿فَلولا أَنّهُ كانَ مِنَ الْمُسَبِّحينَ* لَلَبِثَ في بَطْنِهِ إِلى يَوم يُبْعَثُون* فَنَبَذناهُ بِالعَراء وَهُوَ سَقِيم* وَأَنْبَتْنا عَلَيهِ شَجرةً مِنْ يَقطين﴾.(٨)

إنّ هذه الآيات تعرب عن أنّ الأعمال الصالحة مؤثّرة في مصير الإنسان وانّه يقدر بعمله الصالح على تغيير التقدير وتبديل القضاء ــ غير المبرم ــ، لأنّه ليس في أفعال الإنسان الاختيارية مقدَّر محتوم حتّى يكون العبد في مقابله مكتوف الأيدي والأرجل.

---

١. نوح:١٠ـ١٢.
٢. الرعد:١١.
٣. الأنفال:٥٣.
٤. الطلاق:٢ـ٣.
٥. إبراهيم:٧.
٦. الأنبياء:٧٦.
٧. الأنبياء:٨٣ـ٨٤.
٨. الصافات:١٤٣ـ١٤٦.

تغيير المصير بالأعمال في الروايات

دلّ غير واحد من الروايات على أنّ الأعمال الصالحة أو غيرها تُغيّر التقدير، كما ورد عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام انّ الصدقة والاستغفار والدعاء وصلة الرحم وما أشبه ذلك يغير التقدير.

وما هذا إلاّ لأنّ التقدير لم يكن تقديراً قطعياً، بل تقديراً معلّقاً على عدم الإتيان بصالح الأعمال أو بطالحها، فإذا وجد المعلّق عليه يتبدّل التقدير بتقدير آخر، كلّ ذلك بعلم ومشيئة منه سبحانه، فهو عندما يقدر عالم ببقاء التقدير أو بتبدّله ـ في المستقبل ـ إلى تقدير آخر، فلو كان هناك جهل فإنّما هو في جانب العباد لا في ساحة المقدِّر، فانّه عالم بعامة الأشياء والتقديرات ثابتها ومتغيّرها.

سنّة الله الحكيمة في عباده

إنّه سبحانه حسب حكمته الحكيمة جعل تقدير العباد على قسمين نذكرهما بالتفصيل التالي:

١. تقدير قطعي لا يقبل المحو والتغير، وذلك كسنّته سبحانه في موت الإنسان وفنائه، فقوله سبحانه: ﴿**إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُون**﴾[١] من السنن القطعية التي لا تتغيّر ولا تتبدّل، وكم له من نظير كقوله سبحانه: ﴿**أَنَّ الأَرْضَ يَرِثُها عِبادِيَ الصّالِحُونَ**﴾.[٢]

٢. تقدير معلق غير قطعي مشروط بشرط خاص، فلو قدّر الصلاح فهو مشروط بعدم ارتكاب ما يخرجه من الصلاح، وإذا قدّر الضلال فهو أيضاً

---

١. الزمر: ٣٠.

٢. الأنبياء: ١٠٥.

مشروط بعدم تعاطيه ما يدخله مدخل الهدى، كلّ ذلك لحكمة.

إنّ تلك السنّة ـ الّتي تُمكّن الإنسان من تغيير مصيره ـ بصيص أمل للمذنبين، لئلاّ يقنطوا، ولئلاّ ينقطع رجاؤهم من رحمته سبحانه، بل تبقى اضبارة أعمالهم مفتوحة حتّى السنين الأخيرة من أعمارهم، كما هي إنذار للصالحين بأن لا يغتروا بأعمالهم الصالحة، وذلك لأنّ العبرة بخواتيم الأعمال، فلو صدر منهم في فترة أُخرى من حياتهم ما يغضب الرب فسوف يتغيّر تقديره سبحانه من صلاح إلى طلاح.

وبما انّ لهذه السنة أثراً تربوياً في الأُمّة، نرى أنّ الروايات كالآيات تركّز على تمكّن الإنسان من تغيير مصيره من خير إلى شر و من شر إلى خير، وقد تضافرت الروايات عن النبيّ الأعظم ﷺ وأئمّة أهل البيت عليهم السلام في هذا المقام نذكر فيما يلي نماذج منها.

أثر الدعاء في تغيير المصير

أخرج الحاكم عن ابن عباس(رضي الله عنه) قال: لا ينفع الحذر عن القدر ولكن الله يمحو بالدعاء ما يشاء من القدر.(١)

وأخرج ابن أبي شيبة في «المصنّف» وابن أبي الدنيا في الدعاء عن ابن مسعود (رضي الله عنه): قال: ما دعا عبد بهذه الدعوات إلاّ وسّع الله له في معيشته:

«يا ذا المن ولا يُمنّ عليه، يا ذا الجلال والإكرام يا ذا الطول، لا إله إلاّ أنت ظهر اللاجين وجار المستجيرين، ومأمن الخائفين إن كنت كتبتني عندك في أُمّ الكتاب شقياً فامح عني اسم الشقاء واثبتني عندك سعيداً،وإن كنت كتبتني

١. الدر المنثور:٤/ ٦٦١.

عنـدك في أُمّ الكتاب محروماً مقتراً على رزقي، فـامح حرمـاني ويسّر رزقي وأثبتني عندك سعيداً موفقاً للخير، فإنّك تقول في كتابك الذي أنزلت ﴿يمحوا الله ما يشاء ويثبت وعنده أُم الكتاب﴾.(١)

روى الكليني بسنـده عن حماد بن عثمان عن أبي عبـد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «إنّ الدعاء يرد القضاء ينقضه كما يُنقض السلك وقد أُبرم إبراماً».(٢)

وروى الكليني بسنـد عن أبي الحسن مـوسى عليه السلام: «عليكم بالـدعاء، فانّ الدعاء لله والطلب إلى الله يردّ البلاء وقد قدّر وقضى ولم يبق إلاّ إمضاؤه، فإذا دعي الله عزّوجلّ وسئل صرف البلاء صرفة».(٣)

أثر الصدقة في تغيير المصير

روى السيوطي في «الدر المنثور» عن علي عليه السلام: انّه سأل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن هذه الآية﴿يمحو الله﴾ ؟ فقـال لـه: «لأقرّنّ عينيك بتفسيرهـا ولأقـرّنّ عين أُمّتي بعدي بتفسيرهـا: الصدقـة على وجهها، وبرّ الـوالدين، واصطنـاع المعروف يحوّل الشقاء سعادة،ويزيد في العمر ، ويقي مصارع السوء».(٤)

وكما أنّ لـلأعمال الصالحة أثـراً في المصير وحسن العـاقبـة، وشمول الـرحمة وزيادة العمر وسعـة الرزق، كذلك الأعمال الطالحة والسيئـات في الأفعال فانّ لها تأثيراً ضد أثر الأعمال الحسنة.

ويدلّ على ذلك من الآيات قوله سبحانه:

١. الدر المنثور:٤/ ٦٦١.

٢. الكافي:٢/ ١٦٩، باب انّ الدعاء يردّ البلاء والقضاء، الحديث١

٣. الكافي:٢/ ٤٧٠، باب انّ الدعاء يرد البلاء، الحديث٨.

٤. الدر المنثور:٤/ ٦٦١.

﴿ وَضَرَب اللهُ مَثلاً قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّـةً يَأْتِيها رِزْقُها رَغداً مِنْ كُلِّ مَكانٍ فَكَفَرتْ بِأَنْعُمِ اللهِ فَأَذَاقَهَا اللهُ لِبَاسَ الجُوعِ وَالخَوفِ بِما كانُوا يَصْنَعُونَ﴾.[٢]

وقال سبحانه: ﴿ وَلَقَدْ أَخذْنا آلَ فِرعَونَ بِالسِّنِينَ وَنَقْصٍ مِنَ الثَّمرات لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾.[٣]

---

١. النحل:١١٢.

٢. الأعراف:١٣٠.

٢

البداء

في الكتاب العزيز

لقد عرفت أنّه ليس للإنسان مصير واحد لا يُردّ ولا يبُدّل، بل ما كتب وقدّر يتغيّر بصالح الأعمال وطالحها، فليس الإنسان في مقابل التقدير مسيّراً، ولكنّه بعدُ مخيّر في أن يغيّـر التقدير بصالح أفعاله أو بسيّئاتها.

ومن حسن الحظ انّ الكتـاب يركّـز على ذلك ويعـرب عن أنّ لله سبحانـه لوحين:

١. لوح المحو والإثبات.

٢. أُمّ الكتاب.

فما في اللوح الأوّل خـاضع للتغيير والتبديل، فليس ما كتب فيه أمـراً قطعياً لا يغيّر ولا يتبدّل، قال سبحانه: ﴿وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَـأْتِيَ بآيةٍ إلاّ بِإِذْنِ اللهِ لِكُلِّ أَجَلٍ كتَابٌ* يَمْحُو اللهُ ما يَشاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الكِتابِ﴾.[١]

وهـذه الآية هي الأصل في البـداء في الشريعـة الإسـلامية، وهـانحن ننقل

---

١. الرعد:٣٨ـ ٣٩.

بعض كلمات المحقّقين من المفسّرين حتّى يقف القــارئ على المعنى الصحيح للبداء ويعلم أنّه ممّا أصفقت عليه الأُمّة ولا يوجد بينهم أيُّ خلاف في ذلك.

١. روى الطبري(المتوفّى ٣١٠هـ) في تفسير الآيـة عن لفيف من الصحـابة والتابعين أنّهم كانوا يدعون الله سبحانه بتغيير المصير وإخراجهم من الشقاء ـ إن كتب عليهم ـ إلى السعادة مثلاً: كان عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ يقول وهو يطـوف بالكعبـة: اللّهـم إن كنت كتبتني في أهل السعادة فأثبتني فيهـا، وإن كنت كتبتني على الذنب[الشقاوة] فامحني وأثبتني في أهل السعادة، فإنّك تمحو ما تشاء وتثبت وعندك أُمّ الكتاب.

وروىٰ نظير هذا الكلام عن ابن مسعود، وابن عباس، وشقيق وأبي وائل.[١]

وروى عن ابن زيد أنّه قال في قوله سبحانه: ﴿**يمحوا الله ما يشاء**﴾ بما يُنزِّلُ على الأنبياء ،ويُثبت مـا يشاء ممـا ينزله إلى الأنبيـاء وقال وعنـده أُمّ الكتاب لايُغيّر ولايُبدَّل.[٢]

٢. قال الـزمخشري(المتوفّى ٥٢٨هــ): ﴿ **يمحـوا الله ما يشـاء**﴾ ينسخ مـا يستصوب نسخه ويثبت بدله ما يرى المصلحة في إثباته أو ينزله غير منسوخ.[٣]

٣. ذكر الطبرسي(٤٧٠ـ٥٤٨هـ): لتفسير الآيـة وجوهـاً متقـاربة وقـال: «الرابع: أنّه عـامٌّ في كل شيء فيمحو من الرزق ويزيـد فيه، ومن الأجل، ويمحو السعادة والشقاوة ويثبتهما.(روي ذلك) عن عمـربن الخطاب، وابن مسعود وأبي وائل، وقتادة. وأُمّ الكتاب أصل الكتاب الذي أُثبتت فيه الحادثات والكائنات.

---

١. الطبري: التفسير (جامع البيان): ١٣ / ١١٢ـ١١٤.
٢. الطبري: التفسير(جامع البيان): ١٣ / ١١٢ـ١١٤.
٣. الكشاف:٢/ ١٦٩.

وروى أبو قـلابَة عن ابن مسعـود أنّه كان يقـول: اللّهمّ إن كنت كتبتني في الأشقياء فامحنى من الأشقياء...».[١]

٤. قال الرازي(المتوفّى ٦٠٨هـ): إنّ في هذه الآية قولين:

القول الأوّل: إنّها عامّة في كل شيء كما يقتضيه ظـاهر اللفظ، قالوا: إنّ الله يمحو من الـرزق ويزيـد فيه، وكـذا القول في الأجل والسعـادة والشقاوة والإيمان والكفر، وهـو مذهـب عمر و ابن مسعـود، والقائلـون بهذا القول كـانوا يـدعون ويتضرّعون إلى الله تعالى في أن يجعلهم سعداء لا أشقيـاء. وهذا التأويل رواه جابر عن رسول الله ﷺ.

والقول الثاني: إنّ هذه الآية خاصّة في بعض الأشقياء دون البعض.

ثـم قال: فإن قال قائل: ألستم تزعمون إنّ المقادير سابقة قد جفّ بها القلم وليس الأمر بأنف، فكيف يستقيم مع هذا المعنى، المحو والإثبات؟

قلنا: ذلك المحـو والإثبات أيضاً مما جـفّ به القلم، فلأنّه لايمحـو إلا ما سبق في علمه وقضائه محوه.[٢]

٥. وقال القرطبي(المتوفّى ٦٧١هـ) ـ بعـد نقل القولين وإن المحو والإثبات هل يعمّـان جميع الأشيـاء أو يختصـان ببعضهـا ــ: مثل هـذا لايـدرك بـالـرأي والاجتهاد، وإنّما يـؤخذ تـوقيفاً فإن صـحّ فالقول بـه يجب أن يوقـف عنده، وإلاّ فتكون الآية عـامّة في جميع الأشياء، وهو الأظهر ـ ثم نقل دعـاء عمر بن الخطاب في حال الطـواف ودعاء عبـدالله بن مسعود ثم قـال: روى في الصحيحين عن أبي

---

١. مجمع البيان:٦/ ٣٩٨.

٢. تفسير الرازي:١٠/ ٦٤ـ٦٥.

هريرة قال: سمعت النبيﷺ يقول: «مَن سرَّه أن يبسط له في رزقهِ ويُنسَأ له في أثره (أجله) فليصل رحمه».[١]

٦. قال ابن كثير (المتوفّى٧٧٤هـ) بعد نقل قسم من الروايات: ومعنى هذه الروايات أنّ الأقدار ينسخ الله ما يشاء منها ويثبت منها ما يشاء ،وقد يُستأنس لهذا القول بما رواه الإمام أحمد عن ثوبان قال: قال رسول الله ﷺ: « إنّ الرجل ليُحْرَمُ الرزقَ بالذنب يصيبه ولايرد القَدَرُ إلاّ بالدعاء، ولايزيد في العمر إلا البر». ثم نقل عن ابن عباس: الكتاب كتابان: فكتاب يمحو الله منه ما يشاء ويثبت عنده ما يشاء،وعنده أُمّ الكتاب.[٢]

٧. روى السيوطي(المتوفّى٩١١هـ) عن ابن عباس في تفسير الآية: هو الرجل يعمل الزمان بطاعة الله، ثم يعود لمعصية الله فيموت على ضلالة فهو الذي يمحو ، والذي يثبت: الرجل يعمل بمعصية الله تعالى وقد سبق له خير حتى يموت وهو في طاعة الله سبحانه وتعالى. ثم نقل ما نقلناه من الدعاء عن لفيف من الصحابة والتابعين.[٣]

٨. ذكر الألوسي(المتوفّى١٢٧٠هـ) عند تفسير الآية قسماً من الآثار الواردة حولها وقال: أخرج ابن مردويه وابن عساكر عن عليّ ـ كرم الله وجهه ـ أنّه سأل رسول اللهﷺ عن قوله تعالى: ﴿**يمحوا الله ما يشاء...**﴾ الآية فقال له عليه الصلاة والسلام: «لأقرَّنَّ عينك بتفسيرها، ولأُقرَّنَّ عين أُمّتي بعدي بتفسيرها: الصدقه على وجهها، وبر الوالدين واصطناع المعروف، محوِّل الشقاء سعادة، ويزيد في العمر،

١. الجامع لأحكام القرآن: ٥/ ٣٢٩.
٢. ابن كثير: التفسير ٢/ ٥٢٠.
٣. الدر المنثور ٤/ ٦٦٠. لاحظ ما نقله في المقام من المأثورات كلّها تحكي عن تغيير التقدير بالأعمال والأفعال.

ويقي مصارع السوء». ثم قال: دفع الإشكال عن استلزام ذلك، بتغير علم الله سبحانه، ومن شاء فليرجع.(١)

٩ . وقال صديق حسن خان(المتوفّى١٣٠٧هـ) في تفسير الآية : وظاهر النظم القرآني العموم في كل شيء ممّا في الكتاب، فيمحو ما يشاء محوه من شقاوةٍ أو سعادةٍ أو رزقٍ أو عمرٍ أو خيرٍ أو شرٍّ ، ويبدل هذا بهذا ، ويجعل هذا مكان هذا. لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون وإلى هذا ذهب عمر بن الخطاب وابن مسعود وابن عباس وأبو وائل وقتادة والضحاك وابن جريج وغيرهم ...(٢)

١٠ . وقال القاسمي(المتوفّى١٣٣٢هـ): تمسك جماعة بظاهر قوله تعالى: ﴿ يمحوا الله ما يشاء ويثبت﴾ فقالوا: إنّها عامَّة في كل شيء كما ـ يقتضيه ظاهر اللفظ ـ قالوا : يمحو الله من الرزق ويزيد فيه، وكذا القول في الأجل والسعادة والشقاوة والإيمان والكفر.(٣)

١١ . وقال المراغي(المتوفّى١٣٧١هـ) في تفسير الآية : وقد أُثر عن أئمة السلف أقوال لاتناقض فيها، بل هي داخلة فيما سلف. ثم نقل الأقوال بإجمال.(٤)

وهذه الجمل والكلم الدرّية المضيئة عن الصحابة والتابعين لهم بإحسان، والمفسرين تعرب عن الرأي العام بين المسلمين في مجال إمكان تغيير المصير بالأعمال الصالحة والطالحة ومنها الدعاء والسؤال، وأنّه ليس كل تقدير حتمياً

---

١. روح المعاني١٣/ ١١١.
٢. فتح البيان٥/ ١٧١.
٣. محاسن التأويل: ٩/ ٣٧٢.
٤. تفسير المراغي :٥/ ١٥٥.

لايُغيّر ولايبدّل، وإنّ الله سبحانه لوحين: لوح المحو والإثبات، ولوح «أُمّ الكتاب». والذي لايتطرق التغيير إليـه هو الثاني دون الأوّل، وإنّ القول بسيـادة القدر على اختيار الإنسان في مجال الطاعة والمعصيـة، قول بالجبر، الباطل بالعقل والضرورة، ومحكمات الكتاب. ومن جنح إليه لزمه القول بلغوية إرسال الرسل وإنزال الكتب ﴿ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ ﴾.[1]

---

١. ص: ٢٧.

٣

النزاع في البداء لفظي

لم يزل النزاع بين الشيعة والسنّة في وصف الله سبحانه بالبداء قائماً على قدم وساق، فالشيعة الإمامية تعتبر البداء من صميم الدين بحجّة انّه بمعنى تغيّر المصير بصالح الأعمال وطالحها، وتنكره بمعنى الظهور بعد الخفاء كما سيوافيك؛ والسنّة ترفض البداء بالمعنى المحال وهو ظهور الشيء بعد الخفاء، وتكفّر القائل به لاستلزامه نسبة الجهل إلى الله سبحانه وتنسبه إلى الشيعة.

ومن الواضح انّ المقبول لدى الشيعة يغاير موضوعاً و محمولاً مع ما هو المرفوض لدى السنّة، فلا يرد مثل ذلك الإيجاب والسلب على مورد واحد، حيث لا نجد بين الأُمّة الإسلامية من ينكر علم الله سبحانه وإحاطته بما في الأرض والسماء، كما لا نجد فيهم من ينكر تغير المصير بصالح الأعمال.

فالفريقان يتنازعان ولكنّهما يتفقان في المعنى الإيجابي، كما أنّهما يتّفقان في المعنى السلبي.

وهذا إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على أنّ المسألة لم تطرح في جوّ هادئ حتّى تقف كلّ طائفة على ما لدى الطائفة الأُخرى من المعنى لهذا الأصل. ونحن ندعو إلى عقد مؤتمر علمي لدراسة هذه المسألة بدقة لإزالة الشكّ والالتباس فيها وفي غيرها من المسائل المختلف فيها .

نصوص علماء الإمامية في البداء

١. قال الصدوق(٣٠٦ـ٣٨١هـ) في «باب الاعتقاد بالبداء»: إنّ اليهود قالوا: إنّ الله تبارك وتعالى قد فرغ من الأمر، قلنا: بل هو تعالى «كلّ يوم هو في شأن» لا يشغله شأن عن شأن، يحيي ويميت، ويخلق ويرزق ويفعل ما يشاء، وقلنا: ﴿يَمْحُوا اللهُ ما يَشاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتابِ﴾[1].[2]

٢. قال الشيخ المفيد(٣٣٦ـ٤١٣هـ): معنى البداء ما يقوله المسلمون بأجمعهم في النسخ وأمثاله من: الإفقار بعد الإغناء، والإمراض بعد الإعفاء، والإماتة بعد الإحياء، وما يذهب إليه أهل العدل خاصة، من الزيادة في الآجال والأرزاق والنقصان منها بالأعمال.[3]

٣. قال السيد المرتضى(٣٥٥ـ ٤٣٦هـ): البداء في لغة العرب هو الظهور من قوله: «بدا الشيء: إذا ظهر وبان، والمتكلّمون تعرّفوا فيما بينهم أن يسمّوا ما يقتضي هذا البداء باسمه، فقالوا: إذا أمر الله تعالى بالشيء في وقت مخصوص على وجه معيّن ومكلّف واحد، ثمّ نهى عنه، فهو بداء، والبداء على ما حدّدناه لا يجوز على الله تعالى لأنّه علم بنفسه، ولا يجوز له أن يتجدّد كونه عالماً، ولا أن يظهر له من المعلومات ما لم يكن ظاهراً.

وقد وردت أخبار آحاد لا توجب علماً، ولا تقتضي قطعاً بإضافة البداء إلى الله، وحملها محقّقو أصحابنا على أنّ المراد بلفظة البداء فيها النسخ للشرائع ولا

---

١. الرعد:٣٩.

٢. عقائد الإمامية، المطبوع في ذيل شرح الباب الحادي عشر:٧٣.

٣. أوائل المقالات:٥٣، باب القول في البداء والمشيئة.

خلاف بين العلماء في جواز النسخ للشرائع.[١]

ترى أنّ السيد الشريف يتبرّأ من البداء بمعنى ظهور الشيء بعد خفائه، ويفسّر الروايات بمعنى النسخ وهو صحيح، لكن يجب أن يضاف إليه بأنّ النسخ يستعمل في التشريع والبداء في التكوين.

٤. وقال الشيخ الطوسي(٣٨٥ـ ٤٦٠هـ): البداء حقيقة في الظهور، ولذلك يقال: بدا لنا سور المدينة، وبدا لنا وجه الرأي و قال الله تعالى: ﴿وَبَدَا لَهُمْ سَيِّئَاتُ ما عَمِلُوا﴾[٢] و ﴿وبدا لَهُمْ سَيِّئَاتُ ما كَسَبُوا﴾.[٣]

فأمّا إذا أُضيفت هذه اللفظة إلى الله تعالى، فمنه ما يجوز إطلاقه عليه ومنه ما لا يجوز؛ فأمّا ما يجوز من ذلك، فهو ما إذا أفاد النسخ بعينه، ويكون إطلاق ذلك عليه ضرباً من التوسّع، وعلى هذا الوجه يحمل جميع ما ورد عن الصادقين عليهما السلام من الأخبار المتضمّنة لإضافة البداء إلى الله، دون ما لا يجوز عليه من حصول العلم بعد أن لم يكن.

ووجه إطلاق ذلك فيه تعالى، هو أنّه إذا كان منه ما يدلّ على النسخ، يظهر به للمكلّفين مالم يكن ظاهراً، ويحصل لهم العلم به بعد أن لم يكن حاصلاً لهم، أطلق على ذلك لفظ البداء.[٤]

ترى أنّ شيخ الطائفة أيضاً يفسّر البداء بالنسخ، ولكن نضيف إلى ما ذكره أنّ النسخ يستعمل في نسخ الحكم والبداء في نسخ التكوين، أعني: تغيير المصير

---

١. رسائل الشريف المرتضى، مسألة٥، ص ١١٧، المسألة الرازيّة. وقد نقل العلاّمة المجلسي خلاصة نظرية السيد في بحار الأنوار:٤/ ١٢٩، ومرآة العقول:٢/ ١٣١ حيث قال: الرابع ما ذكره السيد المرتضى.

٢. الجاثية:٣٣.
٣. الزمر:٤٧ـ٤٨.

٤. عدة الأُصول:٢/ ٢٩. ولاحظ كتاب الغيبة للشيخ الطوسي، ص ٢٦٣.

بصالح الأعمال وطالحها .

٥. وقال الشيخ أيضاً في كتاب «الغيبة»: إنّه لا يمتنع أن يكون الله تعالى قد وقّت هذا الأمر (الحادثة المعيّنة) في الأوقات التي ذكرت، فلما تجدّد ما تجدّد، تغيّرت المصلحة واقتضت تأخيره إلى وقت آخر ـ إلى أن قال : ـ و على هذا يُتأوّل ما روي في تأخير الأعمار عن أوقاتها و الزيادة فيها عند الدعاء وصلة الأرحام، وما روي في تنقيص الأعمار عن أوقاتها إلى ما قبله عند فعل الظلم وقطع الرحم، وغير ذلك،وهو تعالى و إن كان عالماً بالأمرين، فلا يمتنع أن يكون أحدهما معلوماً بشرط، والآخر بلا شرط، و هذه الجملة لا خلاف فيها بين أهل العدل، وعلى هذا يتأوّل أيضاً ما روي من أخبارنا المتضمّنة للفظ البداء ويبيّن أنّ معناها النسخ على ما يريده جميع أهل العدل، فيما يجوز فيه النسخ أو تغيّر شروطها، إن كان طريقها الخبر عن الكائنات.[١]

٦. وقال السيّد المحقّق الداماد(...ـ١٠٤١هـ): البداء منزلته في التكوين منزلة النسخ في التشريع، فما في الأمر التشريعي والأحكام التكليفية فهو نسخ وفي الأمر التكويني والمكوّنات الزمانية بداء، فالنسخ كأنّه بداء تشريعي، والبداء كأنّه نسخ تكويني، ولا بداء في القضاء ولا بالنسبة إلى جناب القدّوس الحق.

ـ إلى أن قال: ـ و كما حقيقة النسخ عند التحقيق انتهاء الحكم التشريعي وانقطاع استمراره، لا رفعه وارتفاعه عن وعاء الواقع، فكذلك حقيقة البداء انبتات[٢] استمرار الأمر التكويني وانتهاء اتصال الإفاضة.[٣]

---

١. الغيبة للشيخ الطوسي، ص ٢٦٢ـ ٢٦٤، طبعة النجف.

٢. انقطاع

٣.نبراس الضياء، ص ٥٦

٧. قال العلاّمة المجلسي(١٠٣٧ـ١١١٠هـ): إنّ أئمّة أهل البيت عليهم السلام بالغوا في البداء ردّاً على اليهود الذين يقولون: إنّ الله قد فرغ من الأمر، وردّاً على النظّام وبعض المعتزلة الذين يقولون: إنّ الله خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه وإنّما التقدّم يقع في ظهورها لا في حدوثها ووجودها، فنفت أئمّة أهل البيت ذلك المعنى وأثبتوا انّه تعالى كلّ يوم في شأن، في إعدام شيء وإحداث آخر، وإماتة شخص وإحياء آخر، إلى غير ذلك، لئلاّ يترك العباد التضرّع إلى الله ومسألته وطاعته والتقرّب إليه ما يصلح أُمور دنياهم وعقباهم، وليرجوا عند التصدّق على الفقراء وصلة الأرحام وبر الوالدين والمعروف والإحسان ما وُعدوا عليها من طول العمر وزيادة الرزق وغير ذلك.[1]

٨.وقال السيد عبد الله شبّر(...ـ ١٢٤١هـ): للبداء معان، بعضها يجوز عليه، وبعضها يمتنع، وهو بالفتح والمدّ أكثر ما يطلق في اللغة على ظهور الشيء بعد خفائه، وحصول العلم به بعد الجهل، واتّفقت الأُمّة على امتناع ذلك على الله سبحانه إلاّ من لا يعتدّ به، ومن نسب إلى الإماميّة فقد افترى عليهم كذباً، والإمامية براء منه، وقد يطلق على النسخ، وعلى القضاء المجدّد، وعلى مطلق الظهور، وعلى غير ذلك من المعاني.

ثمّ استشهد على هذا بما ورد من أنّ الصدقة والدعاء يغيّران القضاء، إلى غير ذلك ممّا روي في هذا المضمار.[2]

هذا هو قول علماء الشيعة وأكابرهم، ترى أنّ الجميع يفسّر البداء بما

١. بحار الأنوار:٤/ ١٣٠.

٢. مصابيح الأنوار:١/ ٣٣.

يقارب النسخ الذي اتّفق المسلمون على جوازه، غير أنّ مجال النسخ هو التشريع ومجاله هو التكوين.

كلام الإمام شرف الدين في البداء

وهناك كلامٌ للإمام شرف الدين (١٢٩٠ـ ١٣٧٧هـ) قد كشف اللثام عن حقيقة البداء بوجه يقنع كلّ باحث يرتاد الحقيقة، وبما أنّ كلامه فصل حاسم نأتي به تفصيلاً ليقف القارئ على مدى اضطهاد الشيعة، قال: إنّ الله قد ينقص من الرزق وقد يزيد فيه، وكذا الأجل والصحّة والمرض والسعادة والشقاء، والمحن والمصائب والإيمان والكفر وسائر الأشياء كما يقتضيه قوله تعالى: **﴿يَمْحُوا اللهُ مَا يَشاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتابِ﴾**.

وهذا مذهب عمر بن الخطاب وابن مسعود وأبي وائل وقتادة، وقد رواه جابر عن رسول الله ﷺ، وكان كثير من السلف الصالح يدعون ويتضرّعون إلى الله تعالى أن يجعلهم سعداء لا أشقياء، وقد تواتر ذلك عن أئمّتنا في أدعيتهم المأثورة وورد في السنن الكثيرة، أنّ الصدقة على وجهها، وبرّ الوالدين، واصطناع المعروف يحوّل الشقاء، سعادة ويزيد في العمر، وصحّ عن ابن عباس انّه قال: لا ينفع الحذر من القدر ولكنّ الله يمحو بالدعاء ما يشاء من القدر.

هذا هو البداء الذي تقول به الشيعة، تجوّزوا في إطلاق البداء عليه بعلاقة المشابهة، لأنّ الله عزّ وجلّ أجرى كثيراً من الأشياء التي ذكرناها على خلاف ما كان يظنّه الناس فأوقعها مخالفة لما تقتضيه الأمارات والدلائل، وكان مآل الأُمور فيها مناقضاً لأوائلها، والله عزّ وجلّ هو العالم بمصيرها ومصير الأشياء كلّها، وعلمه بهذا كلّه قديم أزليّ، لكن لمّا كان تقديره لمصير الأُمور يخالف تقديره لأوائلها. كان

تقديـر المصير أمراً يشبه «البـداء» فاستعار لـه بعض سلفنا الصـالح هذا اللّفظ مجازاً، أو كأنّ الحكمة قد اقتضت يومئذٍ هذا التجوّز.

وبهذا ردّ بعض أئمّتنا قول اليهـود: إنّ الله قدّر في الأزل مقتضيات الأشياء، وفرغ الله من كلّ عمل إذا جرت الأشياء على مقتضياته، قال عليه السلام: بأنّ لله عزّ وجلّ في كلّ يوم قضـاءً مجدّداً بحسب مصالح العبـاد لم يكن ظاهراً لهم، ومـا بدا لله في شيء إلاّ كان في علمه الأزلي، **فالنـزاع في هذه بيننـا و بين أهل السنّة لفظيّ** لأنّ ما ينكرونه من البداء الذي لا يجوز على الله عـزّ وجلّ تبرّأ الشيعة منه، وممّن يقول به، براءتها من الشرك بالله ومن المشركين.

وما يقوله الشيعـة من البداء بالمعنى الذي ذكرناه يقـول به عامّة المسلمين، وهو مذهب عمر بن الخطّاب وغيره كما سمعت، وبه جاء التنزيل ﴿**يَمْحُوا اللهُ مٰا يَشاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتابِ**﴾[1]، و ﴿**يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّماواتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ**﴾[2]، أي كلّ وقت وحين يُحدث أُمـوراً ويجدّد أحـوالاً من إهـلاك وإنجاء وحرمان وإعطاء، وغير ذلك كما روي عن رسول الله ﷺ، وقد قيل له: ما ذلك الشأن؟ فقـال: من شأنه سبحانـه وتعالى أن يغفـر ذنباً ويفـرّج كربـاً ويرفع قوماً، ويضع آخرين.

هذا هو الذي تقول به الشيعة وتسمّيه بداءً، وغير الشيعة يقولون به، لكنّهم لا يسمّونه بداءً، فالنزاع في الحقيقة إنّما هو في تسميته بهذا الاسم وعدم تسميته به، ولو عرف غير الشيعة أنّ الشيعة إنّما تُطلِق عليه هذا الاسم مجازاً لا حقيقة، لتبيّن ـ حينئذٍ ـ لهم أنّه لا نزاع بيننـا و بينهم حتّى في اللفظ، لأنّ باب المجـاز واسع عند العـرب إلى الغايـة، و مع هذا كلّـه فان أصرّ غيرنـا على هذا النـزاع اللفظي وأبى

---

١. الرعد: ٣٩
٢. الرحمن: ٢٩

التجوّز بإطلاق البـداء على ما قلناه، فنحن نازلون على حكمـه فليبدل لفظ البداء بما يشاء «وليتّق الله ربّه» في أخيه المؤمن «ولا يبخس منه شيئاً» ﴿ولاٰ تَبْخَسُوا النّاسَ أَشيـــاءَهُمْ وَلاٰ تَعْثَـــوا فِي الأَرضِ مُفْسِـــدينَ* بَقِيتُ اللهِ خَيْرٌ لَكُـمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنين﴾[1].[2]

كلام المصلح الكبير كاشف الغطاء في البداء

وممّن صرّح بأنّ النزاع بين الشيعة والسنة نزاع لفظي، وأنّ الإيجاب والسلب من الطرفين لا يتـوجهان على مـوضوع واحـد، هو العلاّمـة المصلح الكبير الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء حيث يقول في كتاب«الدين والإسلام»:

يحسب عـامّـة المسلمين (جمع الله كلمتهم) أنّ هـذه الكلمة (البـداء) ممّـا انفردت به الإمامية واعتدُّوهـا شناعة عليهم، ولو تمحصّت الحقائق واستوضحت المقاصد وزالت أغشيةُ الأوهـام التي تحول بين الحقيقة والأفهام لانكسرت السورة وانكبحت الشرّة، ولعرف الجميع أنّهم متّفقون على مقالة واحدة وأنّ النزاع بينهم لم يكن إلاّ لفظياً .

وهكذا أكثر الخلافيـات التي تضارب فيها المسلمون، التضـاربَ الذي جرّ عليهم الويلات وآل بجمعهم إلى الشتات وصيّرهم بـالحالة التي تراها وتسمع بها اليوم، وكلّ تلك المنازعات إلاّ الطفيف قد عملت فيها عوامل الشدّة ونظر الشنآن والحدّة وعدم التروّي والأنـاة في تبلُّغ المقاصد وتفهُّم المرامي والغـايات، حتّى بلغ الأمر إلى أوخم عـاقبة وأسود مغبّـة، وإلى الله المشتكى والرغبةُ في إدالـة هذه الحال والنزوع عن تلك الضرايب فإنّه الحريّ بالإجابة إن شاء الله.[3]

---

١. هود:٨٥ـ ٨٦.

٢. أجوبة مسائل جار الله: ١٠١ـ١٠٣.

٣. الدين والإسلام:١/ ١٦٨ـ١٦٩.

فذلكة البحث

هذه بعض نصوص علماء الإمامية [١] قديماً وحديثاً أتينا بها ليقف القارئ على أنّ البداء عقيدة مشتركة بين المسلمين، وإنّما يستوحش منه من يستوحش لأجل عدم وقوفه على معناه، ولتصوّره أنّ المراد هو ظهور الأمر لله بعد الخفاء عليه. وقد عرفت اتّفاق علمائنا تبعاً للقرآن والسنّة على امتناع إطلاقه على الله سبحانه، وإنّما المراد تغيير ما قدّر بالدعاء والعمل، وهناك كلمات لسائر مشايخنا لم نذكرها وإنّما نشير إلى أسمائهم فمن أراد الوقوف عليها فليرجع إلى مؤلفاتهم نظراء:

١. ميرزا رفيع النائيني في شرح الكافي، و قد نقله العلاّمة المجلسي في البحار: ٤/ ١٢٩.

٢. المحدّث الكبير محمد محسن الفيض الكاشاني في علم اليقين: ١/ ١٧٧، والوافي: ١/ ٥٠٧، الباب الخامس.

٣. شيخنا المجيز الشيخ آقا بزرگ الطهراني في الذريعة إلى تصانيف الشيعة: ٣/ ٥١ـ٥٣.

٤. المحقّق العلاّمة الشيخ فضل الله الزنجاني في تعليقاته على كتاب «أوائل المقالات»، ص ٩٤.

٥. السيد حسين مكي في كتابه «عقيدة الشيعة في الإمام الصادق وسائر الأئمّة». [٢]

إلى غير ذلك من المحقّقين العظام.

---

١. وقد تركنا ذكر كثير من النصوص في هذا المجال لخوف الاطالة.

٢. الإمام الصادق عليه السلام: ٤٧ـ٤٨، ط دار الأندلس، بيروت.

٤

التفسير الخاطئ للبداء عند مشايخ السنّة

قد تعرّفت في صدر البحث على أنّ للبداء معنى إيجابياً وقد اتّفق عليه الفريقان، ومعنى سلبيّاً، قد نفاه الفريقان بحماس، فكان المتوقّع عدم وجود النقاش والجدال في تلك المسألة كسائر المسائل التي اتّفق الفريقان عليها، ولكن يا للأسف كان في حياة المسلمين عوامل خاصّة تزرع بذور الخلاف بين الفريقين، وبالتالي لا تحصد الأُمّة منها إلاّ التناحر والدماء، ومن هذه المسائل، مسألة البداء، فنذكر كلمات بعضهم لترى أنّهم يتّبعون ظاهر حرفية «بدا لله» ثمّ يشنّعون على الشيعة ويرمونهم بالأباطيل التي لا أساس لها بزعم انّ مرادهم منه هذا المعنى، منهم:

١. البلخي (المتوفّى ٣١٧هـ)

إنّ الشيخ البلخي فسّر البداء من قبل نفسه وافترى على الشيعة ثمّ ردّ عليه، وقد حكى كلامه شيخنا الأكبر شيخ الطائفة الطوسي في تبيانه إذ قال: قال قوم ـ ليس ممّن يعتبرون ولكنّهم من الأُمّة على حال ـ انّ الأئمّة المنصوص عليهم ـ بزعمهم ـ مفوض إليهم نسخ القرآن وتدبيره، وتجاوز بعضهم حتّى خرج من

الـدين بقولـه: إنّ النسخ قـد يجوز على وجه البـداء، وهـو أن يأمر الله عـزّ وجلّ عندهم بالشيء ولا يبـدو له، ثمّ يبدو له فيغيّره، ولا يريـد في وقت أمره به أن يغيّره هو ويبدله وينسخه، لأنّه عندهم لا يعلم الشيء حتّى يكون، إلاّ ما يقدره فيعلمه علم تقدير، وتعجرفوا فزعموا انّ ما نزل با لمدينة ناسخ لما نزل بمكة.(١)

هذا كلام البلخي الذي هو من أئمّة المعتزلة.

وكـلامه يعـرب عن أنّه تبع ظـاهر حـرفية البـداء ولم يرجع فيـه إلى تأليف شيعي أو رواية مرويّة عن أئمّتهم، ولذلك قال الشيخ الطوسي بعد كلامه:

وأظن انّه عنى بهذا أصحابنا الإماميـة، لأنّه ليس في الأُمّة من يقول بالنصّ على الأئمّة عليهم السلام سـواهم. فإن كان عنـاهم فجميع مـا حكـاه عنهم باطل وكـذب عليهم، لأنّهم لا يجيـزون النسخ على أحد من الأئمّـة عليهم السلام ، ولا أحد منهـم يقول بحدوث العلم.(٢)

٢. أبو الحسن الأشعري (٢٦٠ـ ٣٢٤هـ)

إنّ الشيخ أبا الحسن الأشعري تربّى في أحضان الاعتزال طيلة أربعة عقود، ولكنّه عدل عن الاعتزال والتحق عام ٣٠٥هـ بركب إمام الحنابلة أحمد بن حنبل في تفكيره وعقيدته وألّف كتاباً باسم «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين» وقد ذكر فيـه عقائد الشيعـة وقال: وكلّ الروافض إلاّ شرذمـة قليلة يزعمـون انّه يـريد الشيء ثمّ يبدو له.

وتبعه محقّـق الكتاب وفسّر كـلامه وقـال: أي يظهر لـه وجه المصلحـة بعد

---

١. التبيان:١/ ١٣ـ١٤، ط النجف عام ١٣٧٦.

٢. التبيان:١/ ١٣ـ١٤.

خفائه عليه فيتغيّر رأيه.

ثمّ ذكر الإمام الأشعري بعد صفحتين قوله: افترقت الرافضة هل الباري يجوز أن يبدو له إذا أراد شيئاً أم لا؟ على ثلاث مقالات ثمّ فسرها.[1]

إنّ الإمام الأشعري كان يعيش في البصرة وبغداد ويتردد بينهما، والبصرة مرفأ الكلام والمقالات، ولو رجع إلى علماء الشيعة فيها وفي بغداد لكشفوا له عن حقيقة البداء.

والعجب انّه ينسب البداء بالمعنى الباطل إلى كلّ الشيعة ثمّ يأتي بخلافه بعد صفحتين ويقول:

والفرقةالثانية منهم يزعمون أنّه لا يجوز وقوع النسخ في الأخبار، وأن يخبر الله سبحانه انّ شيئاً يكون ثمّ لا يكون، لأنّ ذلك يوجب التكذيب في أحد الخبرين.

إنّ المتوقّع من شيخ الأشاعرة هو نزاهة القلم ورعاية الأدب، فكان اللائق أن لا يعبّر عن الشيعة بالرافضة، فانّه من أوضح مصاديق قوله سبحانه: ﴿وَلاَ تَنابَزوا بالأَلقَابِ﴾.[2]

وأسوأ من ذلك ما ارتكبه المعلّق في تعاليقه من لعن الرافضة وتقبيحهم.

غفر الله ذنوب الجميع.

إنّ الشيعة ليسوا إلاّ نفس المسلمين في صدر الإسلام، ويمتازون عمّن سواهم بأنّهم بقوا على وصية الرسول ﷺ في حقّ أئمّة أهل البيت عليهم السلام أحد الثقلين وعدل القرآن الكريم كما جاء على لسان الصادق الأمين ﷺ في حديث الثقلين

١. لاحظ مقالات الإسلاميين:١٠٧، ١٠٩، ١١٩.

٢. الحجرات:١١.

الذي رواه أصحاب الصحاح والسنن[١]، وتبعهم التابعون منهم إلى يومنا هذا، فلا وجه لتفريقهم عن المسلمين بهذه الكلمات اللاذعة.

٣. فخر الدين الرازي (المتوفّى ٦٠٦هـ)

إنّ الإمام الرازي كأسلافه تبع ظاهر حرفية لفظ «البداء» ونسبه إلى الشيعة ثمّ ناقشه، بل ردّ عليه بعنف، مع أنّه كان رازي المولد وكان موطنه معقل الشيعة، ومن مقاربي عصره المفسّر الكبير أبو الفتوح الرازي مؤلف «روض الجنان في تفسير القرآن» في عشرة أجزاء (المتوفّى حوالي سنة ٥٥٠هـ)، ومن معاصريه الشيخ محمود الحمصي المتكلّم الكبير الذي يذكر اسمه في تفسيره عند تفسير قوله سبحانه: ﴿أَطِيعُوا اللهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾.[٢]

ومع ذلك فقد وضع من عنده للبداء تفسيراً خاطئاً جعله أساساً للردّ على الشيعة وأتى في خاتمة المحصل بما يحكى عن سليمان بن جرير الزيدي أنّه قال: إنّ أئمّة الرافضة وضعوا مقالتين لشيعتهم، لا يظفر معهما أحد عليهم، الأوّل: القول بالبداء، فإذا قالوا: إنّه سيكون لهم قوّة وشوكة ثمّ لا يكون الأمر على ما أخبروه قالوا: بدا الله تعالى فيه.[٣]

إنّ المترقّب من فخر الدين الرازي أن لا يصدر إلاّ عن دليل، وهذا التفسير الذي وضعه للبداء ممّا اخترعه خصوم الشيعة، ولا يحتجّ به وقد علمت نصوص

١. راجع صحيح الترمذي:٥/ ٣٢٨ ح٣٨٧٤؛ مسند أحمد:٥/ ١٨٢و ١٨٩؛ المستدرك على الصحيحين للحاكم:٣/ ١٤٨، و غيرها كثير.

٢. مفاتيح الغيب:١٠/ ١٤٥. والآية ٥٩ من سورة النساء.

٣. تلخيص المحصّل: ٤٢١.

علمائهم.

وأعجب من ذلك تعبيره اللاذع بأنّ أئمّة الشيعة وضعوا مقالتين لشيعتهم، فهل يريد بذلك أئمّة أهل البيت عليهم السلام من الباقر والصادق والكاظم والرضا عليهم السلام الذين هم أتقى الناس وأعلاهم شأناً، وأبرأ الناس من الكذب والحيلة والخدعة، وقد أثنى فخر الدين نفسه على أئمّة الشيعة في كتابه عند تفسير سورة الكوثر حيث قال:

الكوثر أولاده، لأنّ هذه السورة إنّما نزلت ردّاً على من عابه عليه السلام بعدم الأولاد، فالمعنى أنّه يعطيه نسلاً يبقون على مرّ الزمان، فانظر كم قتل من أهل البيت ثمّ العالم ممتلئ منهم، ولم يبق من بني أُمّية في الدنيا أحد يعبأ به، ثمّ انظر كم كان فيهم من الأكابر من العلماء كالباقر والصادق والكاظم والرضا عليهم السلام والنفس الزكية وأمثالهم.[1] وبذلك يصدق المثل السائر: «لا ذاكرة لكذوب»!!

٤. أبو زهرة وهفوته في تفسير البداء

ولعلّ خطأ البلخي والأشعري والرازي في تفسير البداء ليس بخطير، لأنّ ظروفهم كانت تحكم ضد الشيعة وتعكس عقائدهم حسب ميول الحكام والخلفاء، ولكن بعد ما انكشفت الحقائق وارتفعت الحواجز وسهل الاطّلاع على عقائد الآخرين لا تُغتفر أيّة زلّة في تفسير عقائد الآخرين.

وهذا هو العلاّمة المفضال الشيخ أبو زهرة المصري خريج الأزهر والباحث الكبير في القرن الماضي (المتوفّى ١٣٩٦هـ) فقد خدم المكتبة العربية ببيانه وقلمه وكتبه، وخدماته مشكورة، غير أنّ له ردّاً هادئاً بالنسبة إلى البداء في

---

١. مفاتيح الغيب: ٣١/ ١٢٤.

عقيدة الشيعة حيث إنّه نقل نظريّتهم عن تعليقة المحقّق الزنجاني على كتاب «أوائل المقالات في المذاهب المختارات»[١]، وعلّق عليه بما نذكره بنصّه:

إنّ البداء بمعنى أن ينزل بالناس ما لم يحتسبوا ويقدّروا كالغنى بعد الفقر، والمرض بعد العافية، فهذا موضع اتّفاق بين الشيعة والسنّة ولكنّهم يقولون: من البداء الزيادة في الآجال، والأرزاق والنقصان منها بالأعمال، ولا شكّ أنّ الزيادة في الآجال إن أُريد بالزيادة ما قدّره الله تعالى في علمه الأزلي، والزيادة عمّا قدّر، فذلك يقتضي تغيير علم الله، وإن أُريد بالزيادة عمّا يتوقّعه الناس فذلك ممّا ينطبق عليه قول الله تعالى: ﴿وَبَدَا لَهُمْ مِنَ اللهِ ما لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُون﴾ .[٢]

وعلى ذلك نقول: إن كان البداء في ما يحتسبه الناس و يقدّرونه فيجيء الأمر على خلاف ما توقّعوا فانّ ذلك موضع إجماع، وإن كان البداء هو التغيير في المقدور فذلك مالم يقله أحد من أهل السنّة، لأنّه تغيير لعلمه وذلك لا يجوز.[٣]

يلاحظ على ما ذكره: من أنّ ما يدّعيه الشيعة الإمامية من زيادة الآجال والأرزاق والنقصان بالأعمال ممّا لا يتفردون به، فقد عرفت أنّ أهل السنّة قالوا به كما يظهر من الروايات التي رواها أئمّة أهل الحديث ومن كلمات المفسّرين، وقد مرّ قول بعضهم من أنّ قوله سبحانه: ﴿يَمْحُوا اللهُ ما يَشاءُ ويُثْبتُ﴾ عام وليس بخاص هذا أوّلاً.

وثانياً: أنّ الزيادة في الآجال والأرزاق تغيّر التقدير ولكن لا تحدث التغيّر في علم الله، ومنشأ الخلط هو جعل تقديره سبحانه نفس علمه تعالى، وتوهّم انّ التغيير في الأوّل يوجب التغيير في الثاني، مع أنّ مركز التغيير هو لوح المحو

---

١. لاحظ ص ٩٤ ترى فيها نصّه.

٢. الزمر:٤٧.

٣. الإمام الصادق عليه السلام: ٢٣٨ـ ٢٣٩.

والإثبات وهو لوح مخلوق لله لا نعلم كنهه، وأمّا علمه سبحانه فهو قائم بذاته بل عين ذاتـه، لا يتغيّر ولا يتبّدل وهـو سبحانـه حينما يقدّر التقـدير الأوّل في كتـاب المحو والإثبـات يعلم عن مصير ذلك التقديـر وانّه هل يثبت ولا يمحى لتمادي العبد على ما كان عليه، أو انّه يتغيّر بحسب حياة العبد وطروء التغير إلى أفعاله.

ولأجل إيضـاح الحقّ نأتي بما ألقينـاه في سـالـف الـزمـان في ذلك المجـال ونقتبس منه ما يلي:

إنّ العبد الفارغ من الدعاء والعمل الصالح التارك لهما، قُدّر له قصر العمر، وقلّة الـرزق؛ كما أنّ العبد المقبل على الـدعاء والعمل الصـالح كتب عليـه طول العمر وسعة الرزق، وكلا التقديرين تقدير من الله سبحانه.

فلو كان الرجل في أبّان شبابه غير متفرّغ للدعاء والعمل الصالح فهو داخل تحت التقدير الأوّل، فقـد قدر في حقّه قصر العمر ونقصـان الأرزاق بشرط البقاء على تلك الحالة.

ولكنّه إذا تحول إلى حالة أُخرى في أُخريات حياته وأقبل على الدعاء والعمل الصالح، انقلب التقدير الأوّل إلى خلافه وضده، فيكتب في حقّه الزيادة في الأجل والرزق وغيرهما.

نعم هو سبحانـه يعلم من الأزل أنّ أيَّ عبد يختار أيَّ واحد مـن التقديرين طول حيـاته، أو انّ أيّ عبـد ينتقل من تقدير إلى تقـدير آخر، فليس هاهنـا تقدير واحد، وقضاء فارد، لا ينفك عنه الإنسان ولا منـاص له منه، وإن كان هناك علم واحد أزلي غير متغيّر.

لا تخصيص في القاعدة العقلية

والعجب من أبي زهرة، حيث يتفاعل مع الشيعة في معنى البداء في موضع دون موضع آخر، فقال: إنّ البداء بمعنى أن ينزل بالناس ما لم يحتسبوا ويقدروا كالغنى بعد الفقر والمرض بعد العافية، فهذا موضع اتّفاق بين الشيعة والسنة.

فنسأله أيّ فرق بين تغيير الفقر إلى الغنى والمرض إلى العافية وبين الزيادة في الآجال والأرزاق والنقصان منها بالأعمال، حيث جوّز الأوّل دون الثاني، مع أنّ الجميع في تغيير ما قُدِّر سيّان، حيث كان المقدّر هو الفقر والمرض، فتغيّرا إلى ضدهما، ولو كان التغير في المقدَّر مستلزماً للتغيّر في علمه سبحانه فما هو الفرق بين الموردين، ولماذا تمسّك بالقاعدة العقلية في مورد دون مورد؟

وزان التقديرين وزان الأجلين

وهذا مثل قوله سبحانه: ﴿هُوَ الَّذي خَلَقَكُمْ مِنْ طينٍ ثُمَّ قَضىٰ أَجلاً وَأَجَلٌ مُسَمّىً عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُون﴾.[1]

والمراد من الأجل الأوّل، هو القابليّة الطبيعيّة لأفراد النوع الإنساني، والعمر الطبيعي لنوع الإنسان.

وأمّا الأجل المسمّى، فهو الأجل القطعي الذي لا يتجاوزه الفرد، وإليه يشير سبحانه بقوله: ﴿ فَإذا جاءَ أَجلُهُمْ لاٰ يَسْتَأْخِرُونَ ساعَةً وَلاٰ يَسْتَقْدِمُون﴾.[2]

نعم الأجل المسمّى كثيراً ما ينقص عن الأجل المطلق، فلو جعلنا مقدار

---

١. الأنعام:٢.

٢. النحل:٦١.

الأجل المطلق لطبيعة الإنسان مـائة وعشرين سنة، فقلّما يتّفق أن يبلغ الإنسان إلى ذلك الحدّ من العمر، فإنّ هنـاك موانع وعـراقيل تمنعه ـ في العـادة ـ من الـوصول إليه.

نعم قلّما يزيـد هذا الأجل على الأجل المطلق إذا تـوفّرت لـذلك مقتضيات وقابليّات خارجة عن المتعارف تؤثّر في طول العمر وامتداده.

وعلى كلّ، فكما أنّ وجـود الأجلين لا يـوجـب تغييراً في علم الله سبحـانـه، فهكذا وجود التقديرين.

وتغيير التقـديـر الأوّل بالتقـديـر الثـاني مثل تغيير الأجل المطلق بـالأجل المسمّى في ناحيتي الزيادة والنقصان، بل لا معنى للأجلين إلاّ التقديرين.

ثمّ إنّ المراد من تغيير المقدّر هـو تغيير المكتوب في لوحي المحـو والإثبات، فإنّ لله سبحانه لوحين:

الأوّل: اللوح المحفوظ الـذي لا يتطرّق إليه التغيير، وقد أشار إليـه سبحانه بقوله: **﴿ما أَصابَ مِنْ مُصيبَةٍ فِي الأَرْضِ وَلا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلاّ في كتابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَها إِنَّ ذلِكَ عَلى اللهِ يَسيرٌ﴾**.[1]

الثاني: لـوح المحو والإثبـات، فيكتب فيـه التقـديـر الأوّل، وهو وإن كـان بظاهـره مطلقاً وظـاهراً في الاستمـرار، إلاّ أنّه مشروط بشروط، فإذا تغيّرت الشروط انتهى أمر التقدير الأوّل، وحان وقت التقدير الثاني، وإلى هذا اللوح أشار سبحانه بقوله: **﴿يَمْحُوا اللهُ ما يَشاءُ ويُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الكِتابِ﴾**.[2]

---

١. الحديد:٢٢.

٢. الرعد:٣٩.

ومثل هذا التغيّر في التقدير لا يمسّ كرامة العلم الإلهي الأزلي أبداً.

أحد أعلام السنّة يصحر بالحقيقة

انّ الشيخ عبد العزيز البلوشي من أعضاء مجلس الخبراء لكتابة الدستور للجمهورية الإسلامية الإيرانية، اجتمع بي وسألني عن حقيقة البداء، وقد شرحت له مغزى المسألة ، واستمع لما نقوله بهدوء وتفهم، فقال: لو كان البداء بهذا المعنى فهو ممّا يعتقده أهل السنّة أجمع غير أنّكم لا تريدون من البداء هذا، وإنّما تريدون معنى آخر يلازم جهله سبحانه وظهور الحقيقة بعد الخفاء.

ثمّ قال: لو أتيت بكتاب من قدماء الشيعة يتبنّى هذه العقيدة كما شرحتها لصدّقت كلامك وآمنت بالبداء، فنزلت عند رغبته، وآتيت له كتاب «أوائل المقالات» و «شرح عقائد الصدوق» للعلاّمة الشيخ المفيد، فأخذ الكتاب وطالعه بدقّة وقلّبه ظهراً لبطن، وجاء بعد أيّام قائلاً: لو كان البداء بنفس المعنى الذي فسّره معلم الشيعة الشيخ المفيد، فأهل السنّة قاطبة معه في هذه العقيدة من لدن ضرب الإسلام بجرانه في الأرض.

٥

الأثر التربوي للإيمان بالبداء

إذا كـان البداء هـو تمكّن العبـد من تغيير المصير بنوايـاه الصادقة وأعماله الطـاهـرة، فهو يبعث الـرجـاء في نفس العبـد ويكـون نظيرَ تشريع قبول التـوبـة والشفـاعـة وتكفير الصغائر بـالاجتنـاب عن الكبـائر، فتشريع الكلّ لأجل بعث الرجاء وإيقاد نوره في قلوب المكلّفين حتّى لا ييأسوا من روح الله، ولا يتنكّبُوا عن الصراط المستقيم، بتصوّر انّهم بأعمالهم السابقة صاروا من الأشقياء وكتبت عليهم النار تقديراً حتمياً لا تبديل فيه.

فلو علم الإنسان أنّه سبحانـه لم يجفّ قلمُه في لوح المحو والإثبات، وله أن يمحو مـا يشاء ويثبت ما يشـاء، يُسعِد من يشـاء ويُشقي من يشـاء، لسعى في إسعاده وإخـراجه من ديوان الأشقيـاء، وتسجيله في قائمـة السعداء، إذ ليست مشيئته جزافية غير تابعة لضـابطة خاصّة، بل إذا تاب وعمل بالفرائض وتمسّك بـالعـروةالـوثقى يخـرج من سلك الأشقيـاء ويـدخل في صنف السعـداء وبـالعكس، وهكذا كلّ مـا قدر فـي حقّه من الأجل والمـرض والفقر والشقـاء، يمكن تغييره بالدعـاء والصدقة وصلة الرحم وإكرام الـوالدين وغير ذلك، فالكلّ لأجل بثّ الأمل في قلب الإنسـان، وعلى هذا فالاعتقـاد بذلك من ضـروريات

الكتاب وصريح آياته وأخبار الأئمّة الهداة.

وبهذا يظهر أنّ البـداء من المعارف العليا التي اتّفقت عليـه كلمة المسلمين وإن غفل عن معناه الجمهور (ولو عرفوه لأذعنوا له).

وأمّا اليهود ـ خذلهم الله ـ فقالوا بـاستحالة تعلّق المشيئة بغير ما جرى عليه القلم، ولأجل ذلك قالوا: يد الله مغلولة عن القبض والبسط، والأخذ والإعطاء.

وبعبـارة أُخـرى: أنّ للإنسـان عنـدهم مصيراً واحـداً لا يمكن تغييره ولا تبديله، وأنّه ينال ما قُدِّر له من الخير والشر بلا استثناء.

ولو صحّ ذلك لبطل الدعـاء والتضرّع، ولبطل القول بأنّ للأعمال الصالحة وغير الصالحة ممّا عددناه تأثيراً كبيراً في تغيير مصير الإنسان.

وعلى ضوء هـذا البيان نتمكّن من فهم مـا جاء في فضيلة البـداء وأهميته في الروايـات عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام، مثل مـا روى زرارة عن أحـدهما (الباقـر أو الصادق عليهما السلام): «ما عُبِدَ الله عزّ وجلّ بشيء مثل البداء».[1]

ولقد أدرك قوم يونس إمكان تغيير التقديـر بالتوبة والعمل الصالح، فلمّـا نزل بهم العذاب مشوا إلى رجل من علمائهم، فقالوا: علّمنا دعاءً ندعُو به لعلّ اللهَ يكشفُ عنّا العذابَ، فقـال: قولوا: يا حيّ، حينَ لا حيَّ، يـا حيّ محيي الموتى، يا حي لا إله إلاّ أنت، قال: فكشف عنهم العذاب.[2]

ويظهر ممّـا رواه السيوطي أنّهم وقفـوا بين يدي الله سبحانـه بحالـة تستنزل الرحمة وتدفع النقمة، قال: أخـرج أبو الشيخ عن ابن عباس (رضي الله عنه) قال:

---

١. البحار: ٤/ ١٠٧، باب البداء، الحديث ١٩.

٢. تفسير ابن كثير: ٣/ ٥٣٠.

لما دعا يونس على قومه أوحى الله إليه انّ العذاب مُصْبحهم. فقالوا: ما كذب يونس وليُصبحنا العذاب، فتعالوا حتّى نُخرج سخالَ كلّ شيء فنجعلها مع أولادنا فلعلّ الله أن يرحمهم. فأخرجوا النساء معهن الولدان، وأخرجوا الإبل معها فَصلانها، وأخرجوا البقر معها عجاجيلها، وأخرجوا الغنم معها سخالها فجعلوه أمامهم، وأقبل العذاب فلما أن رأوه جأروا إلى الله ودعوا، وبكت النساء والولدان، ورغت الإبل وفصلانها، وخارت البقر وعجاجيلها، وثغت الغنم وسخالها، فرحمهم الله، فصرف عنهم العذاب.[١]

١. الدر المنثور:٤/ ٣٩٣.

٦

الحوادث التي بدا الله تبارك وتعالى فيها

تفسير البداء بتغيير المصير بـالأعمال الصالحة والطـالحة تفسير له في مقـام الثبوت. وهنـاك مصطلح آخر للبداء نعبّر عنـه بالبـداء في مقام الإثبات وهـو انّه ربّما يلهم النبي أو يوحى إليه وقـوع شيء ولكنّه لا يقع، وهذا ما يعبّر عنـه بأنّه بدا الله في تلك الحادثة.

أمّا استعمال كلمـة «بدا الله» فسيوافيك انّـه مجاز. وقد تبع المسلمـون في هذا النوع من الاستعمال سنّةَ النبي ﷺ في أبرص وأقرع وأعمى كما مرّ.[١]

إنّما الكلام في كيفية الإلهام أو الوحي إلى النبي وأخباره للناس وعدم وقوعه، فبيانه:

انّه ربما تقتضي المصلحةُ اطّلاعَ النبي على المقتضي للشيء دون العلّة التامة لوقـوعه، فيخبر استنـاداً إلى المقتضي مع عدم الـوقوف على العلّـة التامـة التي من أجزائها عدم المانع من تأثير المقتضي.

فإخباره يستنـد إلى وجود المقتضي للشيء، وأمّـا عدم وقـوعه فـلاستناده إلى وجود المانع من تأثير المقتضي، وها نحن نذكر شيئاً من هذه الإخبارات الواردة في الكتاب والسنّة والتي بدا الله فيها :

---

١. راجع ص ٣٧٠ من هذا الكتاب.

١. حادثة رفع العذاب عن قوم يونس

أخبر يونس قومه بنزول العذاب ثمّ ترك القوم وكان في وعده صادقاً معتمداً على مقتضي العذاب الذي اطّلع عليه، لكن نزول العذاب كان مشروطاً بعدم المانع، أعني: التوبة والتضرّع، إذ مع المانع لا تجتمع العلة التامة للعذاب، قال سبحانه: ﴿فَلَولا كانت قَرية آمَنَتْ فَنَفَعَها إيمانُها إلاّ قَوم يُونُس لمّا آمنُوا كَشَفْنا عَنْهُمْ عَذابَ الخِزْيِ فِي الحَياةِ الدُّنيا ومَتَّعناهُمْ إلى حِين﴾.[1]

أخرج عبد الرزاق عن طاووس في قوله: ﴿وَإنَّ يُونُسَ لَمِنَ الْمُرسَلينَ* إذْ أبَقَ إلى الفُلْكِ الْمَشْحُون﴾[2] قال: قيل ليونس عليه السلام: إنّ قومك يأتيهم العذاب يوم كذا وكذا... فلمّا كان يومئذ، خرج يونس عليه السلام ففقده قومه، فخرجوا بالصغير والكبير والدواب وكلّ شيء، ثمّ عزلوا الوالدة عن ولدها، والشاة عن ولدها، والناقة والبقرة عن ولدها، فسمعت لهم عجيجاً فأتاهم العذاب حتّى نظروا إليه ثمّ صرف عنهم فلما لم يصبهم العذاب، ذهب يونس عليه السلام مغاضباً فركب في البحر في سفينة مع أناس... الخ.[3]

وأخرج ابن جرير وابن أبي حاتم، عن ابن عباس قال: لمّا بعث الله يونس عليه السلام إلى أهل قريته، فردوا عليه ما جاءهم به، فامتنعوا منه، فلمّا فعلوا ذلك أوحى الله إليه إنّي مرسل عليهم العذاب في يوم كذا وكذا، فأخرج من بين أظهرهم، فأعلم قومه الذي وعد الله من عذابه إيّاهم، فقالوا: ارمقوه فإن هو خرج من بين أظهركم فهو والله كائن ما وعدكم، فلمّا كانت الليلة التي وُعِدُوا

---

١. يونس:٩٨.
٢. الصافات:١٣٩ـ ١٤٠.
٣. الدر المنثور:٧/ ١٢١.

العذاب في صبيحتها، أدلج فرآه القوم، فحذروا فخرجوا من القرية إلى براز من أرضهم وفرقوا بين كلّ دابة وولدها، ثمّ عجّوا إلى الله وأنابوا واستقالوا فأقالهم، وانتظر يونس عليه خبر القرية وأهلها، حتّى مرّ مارّ فقال: ما فعل أهل القرية؟ قال: فعلوا أنّ نبيهم لمّا خرج من بين أظهرهم عرفوا أنّه قد صدقهم ما وعدهم من العذاب، فخرجوا من قريتهم إلى براز من الأرض، ثمّ فرقوا بين كلّ ذات ولد وولدها، ثمّ عجُّوا إلى الله، وتابوا إليه فقُبِل منهم وأخّر عنهم العذاب.[١]

٢. حادثة الإعراض عن ذبح إسماعيل

قد تضافر في الآثار انّ رؤية الأنبياء رؤيا صادقة وربّما يكون وحياً.[٢] وقد رأى إبراهيم في منامه انّه يذبح إسماعيل، وأعلم ابنه بذلك، ليكون أهون عليه، وليختبر صبره وجلده وعزمه على طاعة الله وطاعة أبيه، يقول سبحانه: ﴿فَبَشَّرناهُ بِغُلامٍ حَليم* فَلَمّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعيَ قالَ يا بُنَيَّ إِنّي أَرىٰ فِي المَنامِ أَنّي أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ ماذا تَرىٰ قالَ يا أَبَتِ افْعَلْ ما تُؤْمَرُ سَتَجِدُني إِنْ شاءَ اللهُ مِنَ الصّابِرين﴾.[٣]

فقوله: ﴿أَنّي أَذْبَحُكَ﴾ يحكي عن حقيقة ثابتة وواقعية مسلّمة، وهو أمر الله لإبراهيم بذبح ولده أوّلاً، وتحقّق ذلك في عالم الوجود ثانياً، وكأنّ قوله سبحانه: ﴿إِنّي أَرىٰ فِي المَنامِ أَنّي أَذْبَحُكَ﴾ يكشف عن أمرين:

١. الأمر بذبح الولد وهو أمر تشريعي.

٢. الكناية عن تحقّق ذلك في الواقع الخارجي.

---

١. الدر المنثور:٧/ ١٢٢.

٢. الدر المنثور:٥/ ٢٨٠.

٣. الصافات:١٠١ـ١٠٢.

فقد أخبر إبراهيمعليه السلام بـذلك، بطريق من طـرق الـوحي، وأخبر هو ولـده بذلك، ومع ذلك كلّـه لم يتحقّق ونُسخ نسخاً تشريعيـاً، كما لم يتحقّق ذبح إبراهيم إسماعيل في الخارج فكان نسخاً تكوينياً.

ويحكي عن كلا الأمرين قوله سبحانه: ﴿**وَفَدَيْناهُ بِذِبحٍ عَظيم**﴾.[١]

وسيـوافيك انّ اخبـار الأنبياء عن حـوادث مستقبليـة مع عـدم وقوعهـا لا يستلزم كذبهم ولا يمسّ كرامتهم بشيء، وذلك لدلالة القرائن على وجود المقتضي للحوادث وإنّما لم يقع لأجل موانع حالت بين المقتضي وتأثيره.

ثمّ إنّه سبحانه يحكي لنا عزمَ إبراهيم لذبح ولده، وانّ الوالد والولد سلّما ما أُمرا به، ووضع إبـراهيم وجهه للأرض﴿**وتلّه للجبين**﴾ فلمّا أخذ الشفـرة وأراد أن يذبحه، نـودي مِن خلفه أن يا إبراهيمُ قـد صدّقتَ الرؤيا وخـرجتَ من الاختبار مرفوع الرأس، قال سبحانه:

﴿**فَلَمّا أَسلَما وَتلَّـهُ لِلْجَبِين* وَنادَيْناهُ أَنْ يا ابـراهيمُ* قَدْ صَدَّقْتَ الـرُّؤيا إنّا كَـذلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنينَ* إِنَّ هـذا لَهُوَ الْبَـلاءُ الْمُبينُ* وَفَـدَيْناهُ بِـذِبحٍ عَظيمٍ* وَتَرَكْنا عَليهِ فِي الآخِرينَ* سَلامٌ عَلىٰ إِبْراهيمَ* كَذلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنينَ* إِنَّهُ مِنْ عِبادنَا الْمُؤْمنينَ**﴾.[٢]

٣. حادثة إكمال ميقات موسىعليه السلام

ذكر المفسّرون انّـه سبحانه واعـد موسى ثـلاثين ليلة، فصامهـا موسىعليه السلام وطواها، فلمّا تمّ الميقات استاك بلحاء شجرة فأمره الله تعالى أن يُكْمل بعشر، يقول

١. الصافات:١٠٧.

٢. الصافات:١٠٣ـ١١١.

سبحانه: ﴿وَواعَدْنـا مُوسىٰ ثَلاثينَ لَيْلَةً وَأَتْمَمْنـاها بِعَشْرٍ فَتَمَّ مِيقـاتُ رَبّهِ أَرْبَعينَ لَيْلَـةً وَقـالَ مُـوسىٰ لأخيـهِ هـارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَـوْمِـي وَأَصلِحْ وَلاَ تَتَّبِعْ سَبِيلَ المُفسِدين﴾.[1]

إنّه سبحـانه لمّا واعد مـوسى ثلاثين ليلة، كلّم بها وعـده الله سبحانه قـومه الذين صحبوه إلى الميقات، فلمّا طوى موسى عليه السلام ثلاثين ليلة أمر بإكمال بأربعين ليلة.

أخرج ابن المنذر وابن أبي حـاتم عن ابن عباس في تفسير الآية: انّ موسى قال لقـومه: انّ ربّي وعدني ثـلاثين ليلة أن ألقـاه وأخلف هارون فيكم، فلمّا فصل موسى إلى ربّه زاده الله عشراً، فكانت فتنتهم في العشر التي زاده الله.[2]

فكان هناك إخباران:

الأوّل بأنّه يمكث في الميقـات ثلاثين ليلة، ثمّ نسخه خبر آخـر بأنّه يمكث أربعين ليلة، وكان موسى صادقاً في كلا الأخبارين، حيث كان الخبر الأوّل مستنداً إلى جهـات يقتضي إقامـة ثـلاثين ليلة، لـولا طـروء مـلاك آخر يقتضي أن يكـون الوقوف أزيد من ثلاثين.

هذه جملة الحوادث التـي تنبأ أنبياء الله بوقوعها في الـذكر الحكيم إلاّ أنّها لم تقع، وهذا ما يعبّر عنه بأنّه بدا لله فيها.

وسيوافيك وجه استعمال لفظة «بدا» في المقام وكيفية نسبته إلى الله.

---

١. الأعراف:١٤٢.

٢. الدر المنثور:٣/ ٣٣٥.

حوادث بدا الله تعالى فيها في الأحاديث

المتتبع في الآثار والروايات يجد نظائر هـذه الحوادث فيها، ونذكر نزراً قليلاً منها:

١. مر يهوديّ بالنبي ﷺ فقال: السام عليك، فقال النبي ﷺ له: «وعليك»، فقال أصحابه: انما سلّم عليك بالموت، فقال: الموت عليك؟ فقال النبي ﷺ: «وكذلك رددت»، ثمّ قال النبي ﷺ لأصحابه: «إنّ هذا اليهودي يعضّه أسود في قفاه فيقتله». قال: فذهب اليهودي فاحتطب حطباً كثيراً فاحتمله، ثمّ لم يلبث أن انصرف.

فقال له رسول الله ﷺ «ضعه»، فوضع الحطب فإذا أسود في جوف الحطب عاض على عود، فقال ﷺ: «يا يهوديّ ما عملت اليوم؟» قال: ما عملت عملاً إلاّ حطبي هذا حملته فجئت به، وكان معي كعكتان فأكلت واحدة وتصدّقت بواحدة على مسكين، فقال رسول الله ﷺ: «بها دفع الله عنه»، وقال: «إنّ الصدقة تدفع ميتة السوء عن الإنسان».(١)

٢. انّ المسيح مرّ بقوم مجلبين، فقال: ما لهؤلاء؟ قيل: يا روح الله فلانة بنت فلانة تهُدى إلى فلان في ليلته هذه، فقال: يجُلَبُون اليوم ويَبكوُن غداً، فقال قائل منهم: ولم يا رسول الله؟ قال: لأنّ صاحبتهم ميتة في ليلتها هذه، فلما أصبحوا وجدوها على حالها، ليس بها شيء، فقالوا: يا روح الله إنّ التي اخبرتَنا أمس انّها ميتة لم تمت، فدخل المسيح دارها فقال: ما صنعت ليلتك هذه؟ قالت: لم أصنع شيئاً إلاّ وكنت أصنعه فيما مضى، انّه كان يعترينا سائل في كلّ ليلة جمعة فننيله ما

---

١. بحار الأنوار: ٤/ ١٢١.

يقوته إلى مثلها. فقال المسيح: تنحّ عن مجلسك فإذا تحت ثيابها أفعى مثل جذعة، عاضّ على ذنبه، فقال عليه السلام: بما صنعت، صرف عنك هذا.[1]

أقول:إنّ الأخبارات الصادرة من الأنبياء لأجل اتّصالهم باللوح الثاني الذي في معرض التغيّر والتبدّل كثيرة مبثوثة في الكتب، فيخبرون لمصالح حسب ما يقتضي المقتضي مع احتمال تغيّرها حسب توفّر الشروط وعدمها أو الموانع وعدمها.

وفي هذا المجال يقول العلاّمة المجلسي في عالم الإثبات:

اعلم أنّ الآيات والأخبار تدلّ على أنّ الله خلق لوحين أثبت فيها ما يحدث في الكائنات:

أحدهما:اللوح المحفوظ الذي لا تغيّر فيه أصلاً و هو مطابق لعلمه تعالى.

والآخر:لوح المحو والإثبات، فيثبت فيه شيئاً ثمّ يمحوه، لحكم كثيرة لا تخفى على أُولي الألباب.

---

١ . بحار الأنوار:٤/ ٩٤.

٧

شبهات وحلول

تثار حول البداء شبهات عديدة تطلب لنفسها الإجابة، ونحن بدورنا نذكر المهم منها:

الأُولى: استحالة إطلاق البداء على الله سبحانه

إنّ البداء في اللغة هو الظهور بعد الخفاء، وهو يلازم العلم بعد الجهل، والله سبحانه عالم بكلّ شيء قبل الخلقة ومعها وبعدها فكيف يقال بدا لله في هذه الحادثة؟

والجواب: انّ هذه الشبهة صارت ذريعة لإنكار البداء حتّى بالمعنى الصحيح، غير انّا نُلفت نظر القارئ الكريم إلى أنّ النزاع ليس في إطلاق لفظ «البداء» على الله، وإنّما النزاع في المسمّى، فسواء أصحت تسميته بالبداء أم لم تصحّ، فالبداء عبارة عن تغيير المصير بالعمل الصالح والطالح، فلو كان إطلاق البداء عليه غير صحيح عند شخص فليسمّه بلفظ آخر، على أنّ إطلاقه على الله صحيح لإحدى الجهات التالية أو جميعها:

١. انّ الشيعة الإمامية اقتفوا أثر النبي ﷺ في إطلاق البداء على الله سبحانه

حيث جاء في حديث الأقرع والأبرص والأعمى قوله ﷺ: (بدا لله عزّ وجلّ أن يبتليهم)[١] وقد قال سبحانه: ﴿لَقَد كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللهَ وَالْيَومَ الآخِر وذَكَرَ اللهَ كَثِيراً﴾.[٢]

٢. انّ وصفه سبحانه بهذا الوصف من باب المشاكلة، وهو باب واسع في كلام العرب، فانّه سبحانه في مجالات خاصة يعبّر عن فعل نفسه بما يعبّر به الناس عن فعل أنفسهم، وما ذلك إلاّ لأجل المشاكلة الظاهرية، وقد صرّح بها القرآن الكريم في مواضع عديدة، نذكر منها:

يقول سبحانه: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾.[٣]

ويقول تعالى: ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللهُ وَاللهُ خَيْرُ الماكِرين﴾.[٤]

وقال عزّ من قائل: ﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ الله وَاللهُ خَيْرُ الماكِرين﴾.[٥]

وقال عزّ اسمه: ﴿وَقِيلَ الْيَومَ نَنْسَاكُمْ كَما نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَومِكُمْ هذا﴾.[٦]

وقال عزّ وجلّ: ﴿فَاليَوم نَنساهُمْ كَما نَسُوا لِقاءَ يَومِهِمْ هذا﴾.[٧]

إذ لا شكّ انّه سبحانه لا يخدع ولا يمكر ولا ينسى، لأنّها من صفات الإنسان الضعيف، ولكنّه سبحانه وصف أفعاله بما وصف به أفعال الإنسان من باب المشاكلة، والجميع كناية عن إبطال خدعتهم ومكرهم وحرمانهم من مغفرة الله سبحانه وبالتالي عن جنّته ونعيمها.

وعلى ضوء ذلك فلا غرو في أن نعبّر عن فعله بما نعبّر عن أفعالنا، إذا كان

---

١. تقدم تخريجه: انظر ص ٣٧٠ـ ٣٧١ من هذا الكتاب.

٢. الأحزاب: ٢١.

٣. النساء: ١٤٢.

٤. آل عمران: ٥٤.

٥. الأنفال: ٣٠.

٦. الجاثية: ٣٤.

٧. الأعراف: ٥١.

التعبير مقروناً بالقرينة الدالّة على المراد، فإذا ظهر الشيء بعد الخفاء، فبما انّه بداء بالنسبة إلينا نوصف فعله سبحانه به أيضاً وفقاً للمشاكلة، وإلاّ فهو ـ في الحقيقة ـ بداء من الله للناس، ولكنّه يتوسّع كما يتوسّع في غيره من الألفاظ، ويقال بدا لله تمشّياً مع ما في حسبان الناس وأذهانهم وقياس أمره سبحانه بأمرهم، ولا غرو في ذلك إذا كانت هناك قرينة على المجاز والمشاكلة.

٣. انّ اللام هنا بمعنى «من» فقوله: «بدا لله» أي بدا من الله للناس، يقول العرب: قد بدا لفلان عمل صحيح أو بدا له كلام فصيح، كما يقولون بدا من فلان كذا، فيجعلون اللام مقام «من»، فقولهم: بدا لله أي بدا من الله سبحانه.[١]

فعلى ضوء هذه الجهات يصحّ إطلاق البداء على الله سبحانه ووصفه به، حتّى لو قلنا بتوقيفية الأسماء والصفات وما ينسب إليه تعالى من الأفعال، لوروده في الحديث النبوي الآنف الذكر.

الثانية: استلزام البداء في مقام الإثبات الكذب

قد عرفت أنّ للبداء مجالين: مقام الثبوت ومقام الإثبات، والمراد من الثاني كما تقدّم هو إخبار النبيّ ﷺ عن حادثة وعدم وقوعها لانتفاء شرطها، فحينئذٍ تطرح الشبهة التالية بأنّه إذا أخبر النبي ﷺ ولم يتحقّق ما أخبر به يلزم حينها كذبه وزوال الاعتماد على قوله.

والجواب: إنّ مصدر خبر النبي ﷺ إمّا الوحي كما هو الحال في الإخبار عن أمره سبحانه بذبح إسماعيل أو نزول العذاب على قوم يونس، أو اتّصال النبي بلوح المحو والإثبات، أو الألواح التي يكتب فيها الحوادث الثابتة والمتغيّرة، فربّما

١. أوائل المقالات: ٥٣.

يكتب فيها الموت بالنظر إلى مقتضياته فيتّصل به النبي ﷺ فيطلع على موته مع أنّه كان مشروطاً بشرط لم يتحقّق.

غير أنّ هـذا النوع من الإخبـار لا يستلزم كـذب النبي ﷺ ، وذلك لدلالة القرائن على صـدق النبي، وهو وجود المقتضي للحادثـة وانّها لم تقع لأجل فقدان الشرط، مثلاً:

إنّه سبحانه ــ بعد ما نسخ ذبح إسماعيل ـ أمر إبراهيم بـالفداء عنه بذبح عظيم وقال: ﴿وَفَدَيْناهُ بِذِبحٍ عَظيم﴾[١]، ففي هذه الفدية دليل على صدق ما أخبر بـه النبي من الرؤيـا، وقد كـانت هنـاك مصلحة لـلأمر بـالذبح، غير أنّـه نسخ لمصلحة فيه.

ونظير هـذا قصة يـونس حيث أخبر عن العذاب وقـد تقدّم أنّ القـوم رأوا طلائعه، فقال لهم عالمهم: افزعوا إلى الله فلعلّ الله يرحمكم، ويرد العذاب عنكم، فاخـرجوا إلى المفـازة، وفرّقـوا بين النساء والأولاد وبين سـائر الحيوان وأولادهـا ثمّ إبكوا وادعوا، ففعلوا فصرف عنهم العذاب.[٢]

وقد مضى في قصة المسيح انّه أخبر بهلاك العروس ولم يقع، لكنّه برهن على صحّة إخبـاره بقولـه لها: «تنحّي عن مجلسك» فإذا تحت ثيابها أفعى مثل جـذعة عاض على ذنبه، فقال عليه السلام: «بما صنعت صرف عنك هذا».[٣]

كما أنّ في إخبار النبي ﷺ بهلاك اليهودي كان مقروناً بمشاهدة الأسود في جوف الحطب عاض على عود.

---

١. الصافات:١٠٧.

٢. مجمع البيان:٣/ ١٥٣.

٣. تقدم تخريجه.

وبالجملـة : إنّ تنبّؤات الأنبيـاء والأولياء بـوقوع حـوادث مستقبلية تتحقّق غالباً ، وعند ما تتخلّف يكون الإخبار مقروناً بأمارات دالّة على صدقه كما تقدّم .

الثالثة: استلزام البداء للتشكيك في مطلق ما أخبر

إذا كان إخبار النبي ﷺ خاضعاً للبداء فلا يبقى أيُّ اعتماد بتنبّؤات الأنبياء والأولياء، فإذا أخبر المسيح بمجيء نبي بعده اسمه أحمد، أو أخبر النبي عن كونه خاتم الأنبياء، أو عن ظهـور المهدي في آخر الزمان، وكان الجميع خـاضعاً للبداء والتغيير فلا يبقى وثوق بما أخبر.

والجواب: انّ البداء إنّما يتعلّق بمـوارد جزئية وحـوادث خاصّـة، كما عرفت من ذبح إسماعيل ونزول البلاء على قوم يونس ومـوت العروس واليهودي بالأسود، فهـذا القسم من التنبـؤات تقتضي المصلحة وقـوع البـداء فيها، وهـي أُمور نـادرة بالنسبة إلى ما جاء به الأنبياء من السنن والقضـايا والسياسات، فلا يورث البداء في مورد أو موارد لا تتعدى عن عدد الأصابع، شكاً وترديداً فيما أخبر به الأنبياء أو جاءوا به من الأحكام، وإن شئت التفصيل فنذكـر بعض ما لا يتطرّق إليه البداء فنقول:

١ . السنن الكونية لاتخضع للبداء

إنّ لله سبحانه تبـارك وتعالى سنناً كونيـة غير محددة بزمـان ومكان ، وهي ثابتة لا تخضع للبداء ، لأنّها سنة ، والسنّة بطبعها تقتضي الشمول والعموم وتأبى التخصيص والتبعيض ، قـال الله سبحـانه : ﴿ وَلَنْ تَجِـدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبـديلاً ﴾[1]

---

١ . الأحزاب:٦٢ .

و إليك نزراً من هذه السنن.

١. يقول سبحانه حاكياً عن شيخ الأنبياء نوح ﴿فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا ربّكم إنّه كانَ غفّاراً* يُرسِلِ السَّماء عَلَيْكُمْ مِدراراً* وَيُمْدِدْكُمْ بِأَموالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَل لَكُمْ جَنّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهاراً﴾.[1]

فهل يتصوّر طروء البداء إلى هذه السنن الكونية التي لا تقصر عن السنن الطبيعية؟ كلا و لا.

٢. يقول سبحانه: ﴿ وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُم لَئِنْ شَكَرْتُمْ لأزيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذابي لَشديد﴾.[2]

فالآية تتكفّل ببيان سنّتين إلهيّتين: ايجابية وسلبية.

فلا يتطرق إليهما البداء ولا النسخ.

٣. يقول سبحانه: ﴿ وَمَنْ يَتَّقِ اللهَ يَجْعَل لَهُ مَخْرَجاً* وَيَرزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لا يَحْتَسِب﴾.[3]

٤. ويقول عزّ وجلّ:﴿ وَلَقَدْ كَتَبْنا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكرِ أَنَّ الأَرْضَ يَرِثُها عِبادِيَ الصّالِحُون﴾.[4]

فهذه السنن قد أخذ الله على ذمته أن تكون ثابتة في عامّة الأجيال والأزمان لا تخضع للتغيّر لمنافاته للسنّة الإلهية.

٢. التنبّؤ بالنبوّة والإمامة لا يخضع للبداء

قد تقتضي المصلحة تنبّؤ النبي بنبيّ لاحق بعده كما تنبّأ عيسى عليه السلام بظهور

---

١. نوح: ١٠ـ١٢.
٢. إبراهيم: ٧.
٣. الطلاق: ٢ـ٣.
٤. الأنبياء: ١٠٥.

نبيّ بعده اسمه أحمد، يقول سبحانه حاكياً عن المسيح: ﴿وَإِذْ قالَ عِيسى ابنُ مَريمَ يا بَنِي إِسرائيلَ إِنّي رَسُولُ اللهِ إِليكُمْ مُصَدِّقاً لِما بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوراةِ وَمُبَشِّراً بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي ٱسمُهُ أَحْمَد فَلَمّا جاءَهُمْ بِالبَيِّنات قالُوا هذا سِحْرٌ مُبين﴾.[1]

فهذا النوع من التنبّؤ لا يخضع للبداء، لأنّه على طرف النقيض من مصالح النبوّة، إذ معنى ذلك إيجاد الفوضىٰ عند ظهور النبيّ اللاحق. وقس على هذين المورد، ما ورد عنه ﷺ حول المهدي وظهوره وبسطه العدل والقسط.

وبذلك يعلم أنّ ما يخضع للبداء في مقام الإثبات أُمور نادرة تتعلّق بأُمور خارجة عن النظام التشريعي والعقائدي ونسبتها إلى غيرها كنسبة الواحد إلى الأُلوف، فلا يُورِث البداء في مثل تلك الأُمور أيّ شك وترديد في تنبّؤات الأنبياء.

أضف إلى ذلك انّه يشترط في صحّة البداء وقوعه في حياة المخبر، كما هو الحال في قصة الخليل ويونس والمسيح والنبي ﷺ، وعلى ذلك فما أخبر به النبي والوصي يحدد احتمال ظهور الخلاف بحياتهم، فإذا انقضت آجالهم فلا يبقى أيّ موضوع للبداء.

فنخرج بالحصيلة التالية: انّ كلّ ما ورد في القرآن والسنّة والآثار بعد رحيل النبيّ من الأخبار أُمور محتومة لا يتطرّق إليها البداء.

الرابعة: البداء ومسألة جفّ القلم

إذا كان البداء بمعنى تغيير المصير بالأعمال الصالحة والطالحة فهو لا يجتمع مع ما روي عن النبي من أنّه قال لأبي هريرة: «جفّ القلم بما

---

١. الصف:٦.

أنت لاق» [١]، فانّ الحديث يعرب عن تماميّة الأُمور والفراغ عن الأمر دون أي تجديد في المصير بالعمل وغيره.

أقول: إذا كان الميزان في صحّة العقيدة هو تطابقها مع كتاب الله العزيز والسنّة النبويّة المتضافرة أو المتواترة فيجب أن نعتمد عليهما لا على أخبار الآحاد وإنْ رواها الإمام البخاري في صحيحه، وقد عرفت دلالة الكتاب العزيز على انّه سبحانه ﴿**كُلَّ يَومٍ هُوَ في شَأْنٍ**﴾.[٢] وقال سبحانه: ﴿**يَمْحُوا اللهُ ما يَشاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الكِتاب**﴾.[٣]

إلى غير ذلك من الآيات الصحيحة في تمكّن الإنسان من تغيير ما قدّر.

وأمّا ما رواه أبو هريرة فلو أخذنا بحديثه فيُحمل على ما قدر في أُمّ الكتاب وفي علمه الذاتي سبحانه لا ما قُدِّر في لوح المحو والإثبات وفي مقام علمه الفعلي.

ويؤيّد ما ذكرنا ما رواه البخاري في باب أسماه «العمل بالخواتيم» ، وقد ورد في أحاديث الباب قوله ﷺ : وإنّما الأعمال بالخواتيم.[٤]

فإذا كانت العبرة بخواتيم الأعمال، فمعنى ذلك انّ المصير يتغيّر، ولو كان ما قدر ثابتاً كانت العبرة بالأوائل لا بالخواتيم.

إنّ القول بجفاف القلم وانّ الله سبحانه فرغ من الأمر عقيدة مستوردة، انتحلتها اليهود كما أشار إليها سبحانه في القرآن الكريم بقوله: ﴿**قالَتِ اليَهُود يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِما قالُوا بَلْ يَداهُ مَبْسُوطَتانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشاء**﴾[٥] ، والآية وإن وردت في مورد الإنفاق، ولكن العبرة بعموم اللفظ (﴿يد الله

---

١. صحيح البخاري:٤/ ٢٣٠، كتاب القدر، الحديث ٦٥٩٦

٢. الرحمن:٢٩.

٣. الرعد:٣٩.

٤. نفس المصدر: برقم ٦٦٠٧.

٥. المائدة:٦٤.

مغلولة﴾)دون خصوص المورد، كما هو الحال في عامّة الآيات الواردة في سبب خاص.

يقول العلاّمة محمد هادي معرفة: إنّ ذكر الإنفاق كيف يشاء في ذيل الآية جاء بياناً لأحد مصاديق بسط يده تعالى وشمول قدرته، وليس ناظراً إلى الانحصار فيه، ولعلّ ذكر ذلك كان بسبب ما واجه المسلمين في إبّان أمرهم من الضيق وعدم التوفّر في تهيئة التجهيز الكافي والحصول على الإمكانات اللازمة، فأخذت اليهود في الطعن عليهم بأنّ ذلك هو المقدّر لهم، وليس بوسعه تعالى أن يفسح لهم المجال أو يوسع عليهم في المعاش.[١]

وفي رواية أئمّة أهل البيت عليهم السلام تصريح بأنّ الفراغ من الأمر عقيدة اليهود، قال الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام لسليمان بن حفص المروزي، متكلّم خراسان وقد استعظم مسألة البداء في التكوين: «أحسبك ضاهيت اليهود في هذا الباب» قال: أعوذ بالله من ذلك، وما قالت اليهود؟ قال: «قالت اليهود: ﴿يَد الله مَغْلُولة﴾ يعنون انّ الله قد فرغ من الأمر فليس يحدث شيئاً».[٢]

وروى الصدوق باسناده إلى إسحاق بن عمّار، عمّن سمعه، عن الصادق عليه السلام انّه قال في الآية الشريفة: لم يعنوا انّه هكذا(أي مكتوف اليد) لكنّهم قالوا: قد فرغ من الأمر فلا يزيد ولا ينقص. فقال الله جلّ جلاله تكذيباً لقولهم: ﴿غُلَّت أَيديهِمْ وَلعنُوا بِما قالُوا بَلْ يَـداهُ مَبْسُوطَتانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشاء﴾ألم تسمع الله عزّ وجلّ يقول: ﴿يَمْحُوا اللهُ ما يَشاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الكِتاب﴾.[٣]

---

١. شبهات وردود: ٣٦١.

٢. عيون أخبار الرضا: ١/ ١٤٥، باب ١٣، رقم١.

٣. توحيد الصدوق: ١٦٧، باب ٢٥، رقم١.

وممّن صرّح بها ذكرنا الراغب الاصفهاني في مفرداته، قال: قيل: إنّهم لمّا سمعوا انّ الله قد قضى كلّ شيء قالوا: إذاً يد الله مغلولة، أي في حكم المقيد لكونها فارغة.(١)

إنّ يهود عصر الرسالة استنكروا تحويل القبلة من القدس إلى الكعبة، وما هذا إلاّ لاعتقادهم بالفراغ عن التكوين والتشريع.

وبهذا فسّره الجبائي قوله سبحانه: ﴿وَللهِ الْمَشْرِقُ وَالمَغْرِبُ فَأَيْنما تُولُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ إِنَّ اللهَ واسِعٌ عَليم﴾.(٢)

وبهذا الشأن نزل قوله سبحانه: ﴿ما نَنْسَخْ مِنْ آيةٍ أَوْ نُنْسِها نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْها أَوْ مِثْلها أَلَمْ تعلَمْ أَنَّ اللهَ عَلىٰ كُلِّ شَيءٍ قَدير﴾.(٣)

وممّا يشهد على أنّ القول بالفراغ عن الأمر وجفاف القلم من العقائد المستوردة هو ما عليه اليهود في عامّة القرون من أنّه سبحانه بعد ما فرغ من خلق السماوات والأرض خلال الستة أيام، استراح في اليوم السابع وهو يوم السبت جاء في سفر التكوين: فأكملت السماوات والأرض وكلّ جندها، وفرغ الله في اليوم السابع من عمله الذي عمله فاستراح في اليوم السابع من جميع عمله الذي عمل.(٤)

يقول سبحانه ردّاً على تلك العقيدة: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنا السَّمٰواتِ وَالأَرْضَ وَما بَيْنَهُما في سِتَّةِ أَيّامٍ وَما مَسَّنا مِنْ لُغُوب﴾.(٥)

---

١. المفردات:٣٦٣.

٢. البقرة:١١٥، لاحظ مجمع البيان:١/ ١٩١.

٣. البقرة:١٠٦.

٤. سفر التكوين: الاصحاح:٢/ ١.

٥. ق:٣٨.

واللغب في اللغة بمعنى التعب والإعياء وما يقرب منه.

أخي العزيز

هذا هو البداء، وهذا هو معناه في الكتاب والسنّة، وتلك هي آثاره البنّاءة في شخصية الإنسان.

وهو من صميم الدين، ولا يلازمه نسبة الجهل إلى الله تعالى.

ولو قدحت في ذهنك شبهة، فأعد القراءة بوعي و إمعان حتّى تزول الشبهة، وتقف على الجواب في ثنايا ما ذكرناه، بفضل من الله.

الفصل التاسع

نظام الحكم في الإسلام

بعد رحلة الرسول ﷺ

الأمر الأوّل

الحكومة حاجة ملحَّة

إنّ وجود الدولة في الحياة البشرية ليس أمراً تقتضيه الحياة المعاصرة التي اشتدت فيها الحاجة إلى الحكومة، بل هي حاجة طبيعية ضرورية للإنسان الاجتماعي عبر القرون.

فإذاً الدولة حاجة طبيعية تقتضيها الفطرة الإنسانية بحيث يُعدّ الخارج على الدولة ونظامها وتدبيرها: إمّا متوحشاً ساقطاً، أو موجوداً يفوق الموجود الإنساني.

انّ استعراض ما قام به الباحثون والمفكّرون من تبيين ضرورة الحكومة في المجتمع الإنساني، وانّه لولاها لانهارت الحياة وانفصمت عقد الاجتماع وعادت الفوضى إلى المجتمع الإنساني، ممّا لا تسعه هذه الرسالة ولنتركها لمحلها.

ولكن المهم لنا هو تبيين سيرة الرسول في تأسيس الحكومة الإسلامية بعدما استتّب له الأمر، وهو يعرب عن أنّ الحكومة تعد بنىً تحتيّة لإجراء عامّة الأحكام الإسلامية، وانّه لولاها لتعطلت الأحكام، وتوقّف إجراء الحدود والتعزيرات، وبالتالي سادت الفوضى على الحياة، فلذلك نقتصر في المقام على بيان سيرة الرسول ﷺ بعد نزوله المدينة المنورة فنقول:

من تتبع سيرة النبي ﷺ يقف على أنّه قام بتأسيس الدولة بكلّ ما لهذه

الكلمة من معنى، فقد مارس ما هو شأن الحاكم السياسي من تشكيل جيش منظم، وعقد معاهدات ومواثيق مع الطوائف الأُخرى، وتنظيم الشؤون الاقتصادية والعلاقات الاجتماعية ممّا يتطلّبه أي مجتمع منظم ذو طابع قانوني، وصفة رسمية، وصيغة سياسية، واتخاذ مركز للقضاء وإدارة الأُمور وهو المسجد، وتعيين مسؤوليات إدارية، وتوجيه رسائل إلى الملوك والأُمراء في الجزيرة العربية وخارجها، وتسيير الجيوش والسرايا وبذلك يكون الرسول الأعظم ﷺ أوّل مؤسس للدولة الإسلامية التي استمرت من بعده، واتسعت وتطورت وتبلورت، واتخذت صوراً أكثر تكاملاً في التشكيلات والمؤسسات وإن كانت الأُسس متكاملة في زمن المؤسس الأوّل ﷺ.

ومن ملامح تأسيس حكومته قيامه بأُمور تعد من صميم العمل السياسي والنشاط الإداري الحكومي، نذكر من باب المثال لا الحصر:

١. انّه ﷺ عقد بين أصحابه وبين الطوائف والقبائل الأُخرى المتواجدة في المدينة كاليهود وغيرهم اتفاقية وميثاقاً يعتبر في الحقيقة أوّل دستور للحكومة الإسلامية.

٢. انّه ﷺ جهز الجيوش وبعث السرايا إلى مختلف المناطق في الجزيرة، وقاتل المشركين وغزاهم، وقاتل الروم، وقام بمناورات عسكرية لارهاب الخصوم، وقد ذكر المؤرخون أنّه ﷺ خاض أو قاد خلال ١٠ أعوام من حياته المدنية ٨٥ حرباً بين غزوة وسريّة.

٣. بعد ان استتّب له الأمر في المدينة وما حولها وأمن جانب مكة وطرد اليهود لتآمرهم ضد الإسلام والمسلمين من المدينة وما حولها وقلع جذورهم، توجه باهتمام خاص إلى خارج الجزيرة، وإلى المناطق التي لم تصل إليها دعوته ودولته

من مناطق الجزيرة، فراح يراسل الملـوك والأُمراء ويدعوهم إلى الانضواء تحت راية الإسلام والدخول تحت ظل دولته والقبول بحكومته الإلهية.

٤. انّه ﷺ بعث السفـراء والمندوبين السيـاسيين إلى الملوك والـزعماء وكان عملاً بـديعاً من أعمال الدبلـوماسية، وهـذه الدبلـوماسية الفطنـة التي لجأ إليها النبي ﷺ في مخاطبة الملوك في عصره لم تذهب كلّها سدىً.

٥. انّه ﷺ نصب القضاة وعيّن الولاة، وأعطاهم برامج للإدارة والسياسة، فأوصاهم فيما أوصـاهم بتعليم أحكام الإسلام ونشر الأخـلاق والآداب التي جاء بها الإسلام، وتعليم القرآن الكريم، وجباية الضرائب الإسـلامية كالزكاة وإنفاقها على الفقراء والمعوزين، وما شابه ذلك من المصالح العامة، وفصل الخصومات بين النـاس، وحلّ مشـاكلهم) والقضـاء على الظلم والطغيـان، وغير ذلك من المهـام والصلاحيات والمسؤوليات الإدارية والاجتماعية.

٦. انّ من قرأ سورة الأنفـال والتوبة ومحمّد ﷺ يلاحظ كيف يـرسم القرآن فيها الخطوط العريضة لسياسة الحكومـة الإسلامية وبرامجها ووظائفها. فهي تشير إلى مقـومـات الحكـومـة الإسـلاميـة الماليـة، وأُسس التعـامل مع الجماعـات غير الإسلامية، ومبـادئ الجهاد والدفاع وبـرامجها، وتعاليم في الوحـدة الإسلامية التي تعتبر أقوى دعامـة للحكومة الإسلاميـة، وكذا غيرها من السور والآيـات القرآنية فهي مشحونة بالتعاليم والبرامج اللازمة للحكومة والدولة.

وهـذا يكشف عن أنّ النبيّ ﷺ كان أوّل مـؤسس للحكومة الإسـلامية في المدينة المنورة بعد أن مهّد لها في مكة.

إنّ من سبر الأحكام الإسلامية من العبـادات إلى المعاملات إلى الإيقاعات والسياسات، يقف على أنّها بطبعها تقتضي إقامة حكـومة عادلة واعية لإجراء كلّ

ما جاء به النبي ﷺ، وانّه لولاها لأصبحت تلك القوانين حبراً على ورق من دون أن تظهر في المجتمع آثارها، فانّ الإسلام ليس مجرّد أدعية خاوية أو طقوس ومراسيم فردية يقوم بها كلّ فرد في بيئته ومعبده، بل هو نظام سياسي ومالي وحقوقي واجتماعي واقتصادي واسع وشامل، وما ورد في هذه المجالات من قوانين أو أحكام، تدلّ بصميم ذاتها على أنّ مشرّعها افترض وجودَ حاكم يقوم بتنفيذها ورعايتها، لأنّه ليس من المعقول سنّ مثل هذه القوانين دون وجود قوة مجرية وسلطة تنفيذية تتعهد بإجرائها وتتولّى تطبيقها مع العلم بأنّ سنّ القوانين وحده لا يكفي في تنظيم المجتمعات، وإلى هذا الدليل يشير السيد المرتضى بقوله:

إنّه سبحانه وتعالى يأمرنا بالاستجابة لله وللرسول إذا دعا لما فيه حياتنا، يقول سبحانه: ﴿**يا أَيُّها الَّذينَ آمَنُوا استَجيبُوا لله وَلِلرَّسُولِ إِذا دعاكُمْ لِما يُحييكُمْ**﴾.[1]

وفسّرت الآية بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإذا كان الأمر والنهي كما تُوحي هذه الآيات مبدأ للحياة وجب أن يكون للناس إمام يقوم بأمرهم ونهيهم ويقيم فيهم الحدود، ويجاهد فيهم العدو، ويقسم الغنائم، ويفرض الفرائض ويحذّرهم عمّا فيه مضارهم، ولهذا كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أسباب بقاء الخلق فوجبا، وإلاّ سقطت الرغبة والرهبة ولم يرتدع أحد، ولفسد التدبير، أو كان ذلك سبباً لهلاك العباد.[2]

نظام الإمامة والخلافة في الإسلام

قد عرفت أنّ الحكومة ضرورة ملحة ولا تحتاج إلى إقامة برهان وقد وردت

---

١. الأنفال: ٢٤.

٢. المحكم والمتشابه، للسيد المرتضى: ٥٠.

على لسان الرسول وأئمّة أهل البيت عليهم السلام إلماعات إلى ذلك نذكر منها ما يلي:

١. قال النبيّ صلى الله عليه وآله: «صنفان من أُمّتي إذا صلحا صلحت أُمّتي، وإذا فسدا فسدت أُمّتي».

قيل: يا رسول الله ومن هم؟

قال: «الفقهاء والأُمراء».[١]

فالحديث يعرب عن ضرورة وجود الفقيه والأمير في المجتمع الإسلامي، غير أنّ سعادته رهن كونهما مصلحين لا مفسدين.

٢. قال الإمام أمير المؤمنين عليه السلام لمّا سمع قول الخوارج: لا حكم إلاّ لله، قال: «كلمة حقّ يراد بها باطل؛ نعم انّه لا حكم إلاّ لله ولكن هؤلاء يقولون لا إمرة إلاّ لله، وإنّه لابدّ للناس من أمير برّ أو فاجر يعمل في إمرته المؤمن ويستمتع فيها الكافر، ويبلّغ الله فيه الآجل، ويُجمع به الفيء ويُقاتل به العدو وتأمَنُ به السبل، ويُؤخذ به للضعيف من القوي، حتّى يستريح برّ، ويُستراحَ من فاجر».[٢]

٣. وقال الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام في حديث طويل حول ضرورة وجود الحكومة في الحياة البشرية: «إنّا لا نجد فرقة من الفرق ولا ملّة من الملل بقُوا وعاشوا إلاّ بقيّم ورئيس لما لابدّ لهم منه في أمر الدين والدنيا، فلم يجز في حكمه الحكيم أن يترك الخلقَ لما يعلم أنّه لابدّ لهم منه، ولا قوام لهم إلاّ به، فيقاتِلونَ به عدوّهم، ويقسّمون به فيئهم، ويقيمون به جمعتهم وجماعتهم، ويمنعُ ظالمهم من مظلومهم».[٣]

---

١. تحف العقول: ٤٢.

٢. نهج البلاغة، الخطبة ٤٠.

٣. علل الشرائع: ٢٥٣.

ولأجل هـذه الأهميـة التي تحظى بها الحكـومة الإسـلاميـة يتعيّن على علماء الإسلام أن يبذلوا غاية الجهد في توضيح معالمها ومناهجها وخطوطها وخصائصها في جميع العصور والعهود.

الأمر الثاني

ملامح الحكومة الإسلامية

في الكتاب والسنّة

إنّ الحاكم الإسلامي ـ في منطق القرآن وحسب تشريعه ـ ليس مجرّد من يأخذ بزمام الجماعة كيفما كان، ويأمر وينهى بما تشتهيه نفسه، ويحكم على الناس لمجرّد السلطة وشهوة الحكم، بل هو ذو مسؤولية كبيرة وثقيلة.

وبما انّ هذه الرسالة لا تتسع لبيان أكثر ملامح الحكومة الإسلامية نقتصر على بعض ما ورد في الذكر الحكيم من ملامح مقروناً ببعض الروايات، ونحيل التفصيل إلى محاضراتنا.[1]

قال سبحانه: ﴿ **الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الأَرْض أَقامُوا الصَّلاةَ وَآتَوُا الزَّكاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَللهِ عاقِبَةُ الأُمور** ﴾.[2]

فالمسؤوليات الملقاة على عاتق الحاكم في الإسلام عبارة عن:

١. إقامة الصلاة وتوثيق عرى المجتمع الإسلامي بربّه الذي فيه كلّ الخير.

---

١. انظر كتاب معالم الحكومة الإسلامية: ٣٤ـ ٤٧.

٢. الحج: ٤١.

٢. إيتاء الزكاة الذي فيه تنظيم اقتصاده ومعاشه.

٣. الأمر بالمعروف و إشاعة الخير والصلاح في المجتمع.

٤. النهي عن المنكر ومكافحة كلّ ألوان الفساد والانحراف والظلم والزور.

ومن المعلوم أنّ حكومة كهذه توفر للائقين والصالحين وذوي القابليات والمواهب فرصاً مناسبة لإبراز مواهبهم، وتهيّئ الظروف المساعدة لتنمية استعداداتهم العلمية والفكرية في جميع المجالات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وتدفعها في طريق التقدّم والازدهار.

وقال رسول الله ﷺ: «لا تصلح الإمامة إلاّ لرجل فيه ثلاث خصال:

وَرَع يحجزه عن معاصي الله

وحِلْم يملك به غضبه

وحسن الولاية على من يلي حتّى يكون لهم كالوالد الرحيم».[١]

وقال ﷺ ـ في ردّ من قال: بئس الشيء الأمارة ـ: «نعم الشيء الأمارة لمن أخذها بحلها وحقّها، وبئس الشيء الأمارة لمن أخذها بغير حقّها وحلها تكون عليه يوم القيامة حسرة وندامة».[٢]

مسؤولية الحاكم في النصوص الشرعية

١. إنّ الرسول الأعظم ﷺ يتحدث عن مسؤوليته تجاه الأُمّة الإسلامية الّتي يأخذ بزمام حكمها، فيقول: «كلّكم راعٍ وكلّكم مسؤول عن رعيته».

فالأمير الذي على الناس، راع عليهم، وهو مسؤول عنهم.

---

١. الكافي: ١/ ٤٠٧.

٢. كتاب الأموال: ١٠.

والرجل راع على أهل بيته، وهو مسؤول عنهم.

وامرأة الرجل، راعية على بيت زوجها وولدها، وهي مسؤولة عنهم.

«ألا فكلّكم راع وكلّكم مسؤول عن رعيّته».[١]

٢. ويمكن لنا أن نستجلي ملامح الحكومة الإسلامية وصفات الحاكم الإسلامي من كلام الإمام علي عليه السلام الذي يرسم لنا ما على الحاكم الإسلامي الأعلى تجاه الشعب وما على الشعب تجاه الحاكم، إذ يقول في وضوح كامل:

«و أعظم ما افترض الله من تلك الحقوق؛ حقُّ الوالي على الرّعيّة وحقُّ الرّعيّة على الوالي، فريضةً فرض الله سبحانه، لكلّ على كلّ، فجعلها نظاماً لأُلفتهم، وعزّاً لدينهم، فليست تصلح الرّعيّة إلا بصلاح الولاة، ولا يصلح الولاة إلا باستقامة الرّعيّة.

فإذا أدّت الرّعيّة إلى الوالي حقّه وأدّى الوالي إليها حقّها، عزّ الحقُّ بينهم، وقامت مناهج الدّين، واعتدلت معالم العدل وجرت على أذلالها السُّنن، فصلح بذلك الزّمان، وطمع في بقاء الدّولة ويئست مطامع الأعداء، وإذا غلبت الرّعيّة واليها أو أجحف الوالي برعيّته، اختلفت هنالك الكلمة، وظهرت معالم الجور، وكثر الإدغال في الدّين، وتركت محاجُّ السُّنن، فعمل بالهوى، وعطّلت الأحكام، وكثرت علل النفوس، فلا يستوحش لعظيم حقّ عطّل، ولا لعظيم باطل فعل، فهنالك تذلُّ الأبرار، وتعزُّ الأشرار، وتعظّم تبعات الله عند العباد».[٢]

ثمّ إنّ الإمام عليّاً عليه السلام يصرّح في هذه الخطبة ذاتها بالحقوق المشتركة والمسؤوليات المتقابلة، إذ يقول: «أمّا بعد، فقد جعل الله لي عليكم حقّاً بولاية

---

١. كتاب الأموال للحافظ أبي عبيد سلاّم بن القاسم المتوفى ٢٢٥هـ ص ١٠.

٢. نهج البلاغة: الخطبة ٢١٦، طبعة عبده.

أمركم، ولكم عليّ من الحقّ مثل الذي لي عليكم».

ثم يشير الإمــام عليه السلام في هـذه الخطبــة إلى واحـدة من أنصـع القـوانين الإسلاميّة؛ وهو قـانون التسوية بين جميع أفراد الأُمّة الإسلاميّـة حكّاماً ومحكومين، رؤوساء ومرؤوسين، وزراء ومستـوزرين، وبذلك ينسف فكرة: أنا القـانون، أو أنا فوق القانون، فيقول عليه السلام: «... الحقُّ لا يجري لأحد إلاّ جرى عليـه، ولا يجري عليه إلاّ جرى له».

وعلى هذا؛ فلا تمييز ولا تفرقة بين الحاكم والمحكوم بل الجميع أمام القوانين الإسلاميّـة المدنيّة والجزائيّة وغيرهـا سواء، وعلى الحاكم والرئيس أن يـؤدّي حقوق الناس كأيّ فرد من أفراد الأُمّة العاديّين، وبذلك يدعم الإمام ما روي عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم إذ يقول: «**النّاس أمام الحقّ سواء**».

٣. كما يمكن أن نعرف طبيعة الحكومة الإســلامية من خطبة الإمام الحسين الشهيد عليه السلام بعد نزوله بأرض كربلاء، فقال:

«اللّهم إنّك تعلم أنّه لم يكن ما كان منّـا تنافساً في سلطان، ولا التماساً من فضول الحطـام، ولكن لنري المعالم من دينك، ونظهر الإصـلاح في بلادك، ويأمن المظلومون من عبادك، ويعمل بفرائضك وسننك وأحكامك».[1]

إنّ من أهمّ الوثائق التي ترسم لنا بوضوح معالم الحكومة الإسلامية؛ الوثيقة التي كتبها النبي صلى الله عليه وآله وسلم ليهود يثرب بعد ما نزل المدينة المنوّرة، وقد رواه: ابن هشام في سيرته[2]، وأبو عبيد في كتاب «الأموال»[3]، وابن كثير في البداية والنهاية.[4] وهي

---

١. بحار الأنوار: ١٠٠/ ٨٠ـ ٨١، الحديث ٣٧.

٢. سيرة ابن هشام: ١/ ٥٠١.

٣. الأموال، ص ٥١٧، ط مصر.

٤. البداية والنهاية: ٢/ ٢٢٤.

وثيقة تاريخية مفصّلة، فمن أراد فليرجع إلى محالّه.

فالحاكم الإسلامي في الحقيقة هو الحافظ لمصالح الشعب، وهو كالأب الحنون لعامّة المواطنين حتّى اليهود والنصارى إذا عملوا بشرائط الذمّة، فهو يسمح للمسلمين بأن يعاملوا غيرهم من الطوائف غير المسلمة بالعدل والرفق والشفقة ماداموا لا يتآمرون على المسلمين و لا يسيئون إلى أمنهم، ولا يقاتلونهم، فالإسلام لا يمنع عن البرّ والقسط إليهم، وإنّما يمنع عن الذين ظاهروا على المسلمين وتآمروا ضدهم، ترى كلّ ذلك في الآيتين التاليتين:

يقول سبحانه: ﴿لا يَنْهاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذينَ لَمْ يُقاتِلُوكُمْ فِي الدِّين ولَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطين* إِنّما يَنْهاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذينَ قاتلُوكُمْ فِي الدِّين وأَخرجُوكُمْ مِنْ دِيارِكُمْ وَظاهَرُوا عَلى إِخراجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتولَّهم فَأُولئِكَ هُمُ الظّالِمُون﴾ .[1]

ويقول: ﴿يا أَيُّها الَّذينَ آمَنُوا لا تَتَّخذُوا بِطانَة مِنْ دُونكُمْ لا يأْلُونكُمْ خَبالاً وَدُّوا ما عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ البَغْضاءُ مِنْ أَفواهِهِمْ وما تُخفِي صُدُورُهُمْ أَكبرُ قَدْ بَيّنّا لَكُمُ الآياتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُون﴾ .[2]

ولعلّ النظرة الواحدة إلى تاريخ الحكومات الإسلامية يكشف لنا عفوهم وسماحتهم لكثير من الذمّيين من النصارى واليهود، وقد كانت الأقلّيات بين المسلمين يرجّحون الحياة تحت ظلّ الإسلام على العيش مع الدول الكافرة، نذكر هاهنا وثيقة تاريخية ذكرها البلاذري في هذا المجال. قال:

لمّا جمع هرقل للمسلمين الجموع، وبلغ المسلمين إقبالهم إليهم لوقعة

---

١. الممتحنة:٨ـ٩.

٢. آل عمران:١١٨.

اليرموك، ردّوا على أهل حمص ما كانوا أخذوا منهم من الخراج، وقالوا: قد شغلنا عن نصرتكم والدفع عنكم فأنتم على أمركم، فقال أهل حمص[وكانوا مسيحيّين] : لولايتكم وعدلكم أحبّ إلينا ممّا كنّا فيه من الظلم والغشم، ولندفعنّ جند هرقل عن المدينة مع عاملكم، ونهض اليهود فقالوا: والتوراة [أي قسماً بالتوراة] لا يدخل هرقل مدينة حمص إلاّ أن نغلب ونجهد، فأغلقوا الأبواب وحرسوها، وكذلك فعل أهل المدن التي صولحت من النصارى واليهود وقالوا: إن ظهر الروم وأتباعهم على المسلمين صرنا إلى ما كنّا عليه [من الظلم والحرمان]، و إلاّ فانّا على أمرنا ما بقي للمسلمين عدد.

فلمّا هزم الله الكفرة وأظهر المسلمين، فتحوا مدنهم، وأخرجوا المقلّسين[١] فلعبوا وأدّوا الخراج».[٢]

إنّ الحاكم الإسلامي، من يشارك شعبه في إفراحه و إتراحه، وفي آلامه وآماله لا أن يعيش في بروج عاجيّة، متنعماً في أحضان اللذة رافلاً في أنواع الشهوات، غير عارف بأحوال من يسوسهم.

يقول الإمام وهو يرسم ملامح الحاكم الإسلامي.

«أأقنع من نفسي بأن يقال أمير المؤمنين ولا أشاركهم في مكاره الدهر، أوأكون أُسوة لهم في جشوبة العيش، فما خلقت ليشغلني أكل الطيبات كالبهيمة المربوطة همها علفها، أو المرسلة، شغلها تقممها».[٣]

---

١. التقليس: استقبال الولاة عند قدومهم بضرب الدّف والغناء وأصناف اللهو، راجع المنجد في اللغة.

٢. البلاذري(م٢٧٩هـ)، فتوح البلدان، ص ١٤٣ .

٣. نهج البلاغة، الرسالة رقم٤٥ .

الأمر الثالث

أنظمة الحكم في المجتمعات البشريّة

إنّ لنظم الحكم في العالم ألواناً وأنواعاً نذكر عناوينها باختصار:

١. النظام الملكي.

٢. الحكومة الأشرافية.

٣. حكومة الأغنياء.

٤. النظام الجمهوري.

إلى غير ذلك من الأنظمة المعروفة لدى السياسيّين، غير أنّ المهم لنا في المقام كيفيّة نظام الحكم في الإسلام بعد رحيل الرسول الأكرم، أمّا في زمانه فلا شكّ أنّه الحاكم المبعوث من الله سبحانه وليس للناس اختيار في ردّه وقبوله. يقول سبحانه: ﴿ وَما كانَ لِمؤمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذا قَضى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الخِيَرَةُ مِنْ أَمرِهِمْ﴾.[1]

إنّ البحث عن صيغة الحكومة الإسلامية من أهمّ المباحث لكنّها ـ للأسف ـ قلّت العناية بترسيم شكلها ومعالمها وما يرجع إليها من المباحث.

---

١. الأحزاب:٣٦.

أمّا الشيعة فبما أنّهم كانوا يمثّلون طول العصور جبهة الرفض والمعارضة للحكومات الجائرة لم تسنح لهم الظروف أن يتحدّثوا عن صيغة الحكومة الإسلامية، وأمّا السنّة فقد تبعوا في ترسيمها الوضع السائد على الحكومات بعد رحيله ﷺ وزعمت أنّها حكومات إسلامية شرعية من دون أن ترفع النقاب عن واقع الحكومة الإسلامية، ولأجل ذلك غابت الصورة الحقيقية للحكومة الإسلامية عن أذهان أكثر المسلمين، ومن حاول أن يستجلي كيفية النظام الإسلامي يجب عليه رعاية الأُمور الثلاثة:

أوّلاً: العودة إلى المصادر الأساسية للإسلام، ونعني بها الكتاب والسنّة المطهرة.

ثانياً: أن لا يخلطوا بين ما وقع وجرى على الساحة الإسلامية في مجال الحكم، و بين ما هو مرسوم لنظام الحكم في أصل الشريعة المقدّسة.

ثالثاً: أن لا يخلطوا بين تاريخ المسلمين ونظام الدين، لأنّ ذلك التاريخ لا يكون ممثّلاً واقعياً لكلّ تعاليم الدين، ولا مبرزاً لجميع حقائقه.

إنّ التتبع في الكتاب والسنّة يقضي بأنّ الحكومة في الإسلام تقوم بأحد أمرين، لكلّ واحد ظرفه الخاصّ:

١. التنصيص الإلهي على الحاكم الأعلى باسمه وشخصه. وهذا فيما لو كان هناك نصّ أو نصوص على حاكمية شخص معيّن على الأُمّة كما في النبيّ الأكرم ﷺ باتّفاق المسلمين، أو الأئمّة المعصومين حسب ما تذهب إليه الشيعة.

ومن المعلوم، أنّه لو كان نصّ لما جاز العدول عنه إلى الطريق الآخر الذي سنشير إليه.

٢. التنصيص الإلهي على صفات الحاكم الأعلى، وشروطه، ومواصفاته

الكليّـة فيما إذا لم يكن هناك تنصيص على الشخـص، أو كان لكن الظـروف تحول دون الوصول إليه والانتفاع بقيادته.

وبما انّ البحث في الـرسـالة مـركّـز على بيـان صيغـة الحكومـة بعـد رحيل النبي ﷺ لا مطلقاً حتّى يشمل البحث الأحوال الحاضرة، فتتحـدد الدراسة ببيان نظام الحكم بعـد وفاة الرسـول الأكرم ﷺ فقط وأمّـا مـا هي صيغـة الحكم في الأحوال الحاضرة فهو رهن كتاب مفرد قمنا ببيانها في محاضراتنا.[1]

١. لاحظ مفاهيم القرآن، الجزء الثاني تجد فيه بغيتك.

الأمر الرابع

التنصيص الإلهي على الحاكم
باسمه وشخصه

لا شكّ أنّ النبيّ الأكرم ﷺ كان حاكماً منصوباً من جانبه سبحانه ولم يختلف فيه أحد من المسلمين إنّما الاختلاف في صيغة الحكومة الإسلامية، بعد رحيله، فهل هي كانت على غرار حكومة النبي ﷺ وأنّ الله سبحانه نصب شخصاً أو أشخاصاً معيّنين للحكومة على لسان نبيّه، أو أنّ الحكومة بعده ﷺ على غرار الطريق الثاني، أعني: التنصيص على الصفات والشروط الكليّة اللازمة للحاكم، وحث الأُمّة على تعيين الحاكم من عند أنفسهم حسب تلك الصفات والشروط وعلى ضوء تلكم المواصفات؟

فهناك قولان، ذهبت إلى كلّ واحد طائفة من المسلمين.

إنّ طائفة كبيرة من المسلمين ذهبت إلى أنّ صيغة الحكومة بعد الرسول ﷺ كانت حكومة تنصيصية إلهية على غرار حكومة النبيّ ﷺ والله سبحانه نصّ على أسماء من يجب أن يخلفوا نبيّه على لسان نبيّه، وأوجب طاعتهم وحرّم مخالفتهم.

ويمكن استجلاء الحقيقة بالطرق الثلاثة التالية:

١. هل المصالح كانت تقتضي التنصيص على الاسم، أو كانت تقتضي

التنصيص على الوصف وترك الاختيار للأُمّة؟

٢. إنّ الفراغ الذي يحدث برحيل النبيّ الأكرم هل يسدّ بانتخاب الأُمّة، أو لا يسدّ إلاّ بالتنصيص على فرد معيّن؟

٣. ما هو المرتكز في أذهان المسلمين في حياة النبي ﷺ وبعد رحيله؟

وها نحن نأخذ كلّ واحد من هذه الطرق بالبحث والتحليل.

١

المصالح العالية
تقتضي التنصيص على الاسم

كـانت المصالح بعـد رحيل النبي مقتضيـة لأن ينصب النبي ﷺ شخصاً مكانـه، وكان في ترك الأمـر إلى رأي الأُمّة مفسدة، ويعلم ذلك من خـلال دراسة أمرين:

أ: الأُمّة الإسلامية والخطر الثلاثي

كانت الأُمّـة الإسلاميـة قُبيل وفاة النبي ﷺ محصورة بـأكبر امبراطوريتين عرفهما تاريخ تلـك الفترة. امبراطوريتان كانتا على جـانب كبير من القوّة والبأس والقدرة العسكـرية المتفـوقّة ممّا لم يتـوصّل المسلمون إلى أقلّ درجـة منها... وتلك الامبراطوريتان هما: الروم وإيران. هذا من الخارج.

وأمّا من الداخل، فقـد كان الإسلام والمسلمون يُعانـون من جماعة المنافقين الذين كانوا يشكّلون العدوّ الداخلي المبطّن (أو ما يسمى بالطابورالخامس).

كـان المنافقـون يتربصـون بالنبي الـدوائر، حتّى أنّهم كـادوا له ذات مـرّة، وأرادوا أن يجفلوا به بعيره في العقبـة عند عودته من حجّـة الوداع، وربّما اتّفقوا مع

اليهود والمشركين لتوجيه الضربات إلى الكيان الإسلامي من الداخل تخلّصاً من هذا الدين الذي هدّد مصالحهم، ولقد كان المنافقون ولا يزالون أشدّ خطراً من أيّ شيء آخر على الإسلام، وذلك لأنّهم كانوا يوجّهون ضرباتهم بصورة ماكرة وخفيّة، وبنحو يخفى على العاديين من الناس.

لقد تصدى الذكر الحكيم لفضح المنافقين والتشهير بجماعتهم وخططهم في أكثر السور القرآنية، مثل البقرة، آل عمران، المائدة، الأنفال، التوبة، العنكبوت، الأحزاب، محمّد، الفتح، المجادلة، الحديد، والحشر.

كما نزلت في حقّهم سورة خاصة باسم المنافقين، ولا يسعنا نقل معشار ما تآمروا به في الفترة المدنية، ويكفي في ذلك قوله سبحانه في حقّهم: **﴿لَقَدِ ابْتَغوا الفِتْنَةَ مِنْ قَبْلُ وَقلَّبُوا لَكَ الأُمورَ حتّى جاءَ الحَقُّ وظَهَرَ أَمرُ اللهِ وَهُمْ كارِهُون﴾**.[1]

ويشير أيضاً إلى تآمرهم ليلاً ونهاراً حيث كانوا يبيّتون خلاف ما يظهرونه ويبدونه أمام النبيّ كما يقول: **﴿وَ يَقُولُونَ طَاعَةٌ فَإِذا بَرَزُوا مِنْ عِنْدِكَ بَيَّتَ طائِفَةٌ مِنْهُمْ غَيْرَ الَّذي تَقُولُ﴾**.[2]

وكان من المحتمل جدّاً أن يتفق هذا الخطر الثلاثي ـ الناقم على الإسلام ـ على محو الدين وهدم كلّ ما بناه الرسول طوال ثلاثة وعشرين عاماً من الجهود والمتاعب، وتضييع كلّ ما قدّمه المسلمون من تضحيات في سبيل إقامته.

إنّ احتمال قيام المؤامرات واتّحاد قوى الشرك مع الطابور الخامس لم يكن يومذاك غائباً عن ذهنية المشرِف على الأوضاع السياسية فضلاً عن النبي ﷺ، ومثل هذا يفرض على القائد العليم أن يدحض جميع تلك المخططات والمؤامرات

١. التوبة:٤٨.

٢. النساء:٨١.

بتنصيب خليفة من بعده عارفاً بالكتاب والسنّة، شُجاعاً مِقْداماً، واعياً بالأوضاع السياسية، حازماً، يمسك بزمام الأُمور ويقود المجتمع الإسلامي إلى ساحل الأمان وهذا بخلاف ما لو ارتحل دون أن يفكر بمستقبل الحكومة الإسلامية والمؤامرات والفتن التي تحدق بها، ويدلي بالأمر إلى الأُمّة كي تنتخب لها قائداً من بعده، فانّ اتخاذ مثل هذا الموقف كان على خلاف مصالح الأُمّة ، وبعيداً عن ذهنية من كان محيطاً بالأوضاع الداخلية لأُمّته والنزاعات الطائفية التي كانت قائمة على قدم وساق والتي ربما كانت تنتهي إلى حروب داخلية تجعل الأُمّة عرضة لأطماع الأعداء التوسعية التي يحكي عنها قوله سبحانه: ﴿أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَتَرَبَّصُ بِهِ رَيْبَ الْمَنُونِ﴾.[1]

ب: النظام القبلي يمنع من الاتفاق على قائد

لقد كان من أبرز ما يتميز به المجتمع العربي قبل الإسلام، هو النظام القبلي، والتقسيمات العشائرية التي كانت تحتلّ ـ في ذلك المجتمع ـ مكانة كبرى، و تتمتّع بأهميّة عظيمة.

فلقد كان شعب الجزيرة العربية،غارقاً في هذا النظام الذي كان سائداً في كلّ أنحائها.

ولقد كان للقبيلة أكبر الدور في الحياةالعربية ـ قبل الإسلام ـ وعلى أساسها كانت تدور المفاخرات وتنشد القصائد، وتُبنى الأمجاد، كما كانت هي منشأ أكثر الحروب وأغلب المنازعات التي ربما كانت تستمرّ قرناً أو أزيد، كما حدث بين الأوس والخزرج، أكبر قبيلتين عربيّتين في يثرب(المدينة) كلّفهم مئات القتلى قبل

١. الطور:٣٠.

دخول النبي ﷺ المدينة.

ورغم ما أوجد النبي ﷺ في ضوء التعاليم الإسلامية من تحولات عظيمة في حياة العرب إلاّ أنّ أكثرها كانت تتعلّق بقضايا عقائدية ومسائل أخلاقية، لا بالحياة القبلية، ولم يكن من الممكن أن ينقلب النظام القبلي العربي في خلال ثلاث وعشرين عاماً ويتبدل كلّيّاً. بل كان التعصب للقبيلة ولشيخها هو المظهر الأتم للحياة القبلية.

وعلى ضوء ذلك فهل يجوز في منطق العقل أن يترك القائد كالنبي ﷺ - أُمّته المفطورة على التعصبات القبلية والاختلافات العرفيّة دون أن يعين مصير الخلافة بتنصيب خليفة من بعده، و في تعيينه قطع لدابر الاختلاف والفرقة، وسدّ لأفواه الطامعين بالخلافة؟!

وأوضح دليل على التعصبات القبلية في الشؤون الاجتماعية ولا سيما في الخلافة العامة، هو الخلاف والتشاجر الذي ظهر في السقيفة حيث سارعت كلّ قبيلة إلى ترشيح زعيمها للخلافة متجاهلة كلّ المبادئ والتعاليم الإسلامية، فهذا هو الناطق بلسان الأنصار يرفع عقيرته في السقيفة ويقول:

نحن أنصار الله وكتيبة الإسلام وأنتم يا معشر المهاجرين رهط منّا وقد دفّت دافّة من قومكم[1] إذ هم يريدون أن يجتازون[2] ويغصبونا الأمر.

وهذا إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على رسوخ التعصبات القبلية في نفوسهم.

أفيصحّ لقائد محنك كالنبي ﷺ أن يترك الأمر لقوم هذا مبلغ تفكيرهم وتغلغلهم في العصبية القبلية متجاهلة كل المعايير الإسلاميّة في الحاكم

١. جاء جماعة ببطء.

٢. أي يدفعوننا من أصلنا.

الإسلامي.

وهذا هو أحد المهاجرين الحاضرين في السقيفة يتعصّب لقريش ويقول:

«...لن تعرف العرب هذا الأمر (أي الزعامة) إلاّ لهذا الحيّ من قريش، هم أوسط العرب نسباً وداراً...».

ومن قرأ تاريخ السقيفة والمناقشات الدائرة بين الحاضرين (الأوس والخزرج وجمع من المهاجرين) يلاحظ كيف تأجّجت نار العصبية بين هؤلاء بحيث أخذ كلّ يتعصّب لقبيلته دون أن ينظر إلى مصالح الإسلام والمسلمين.

إلى هنا تبين انّ المصلحة كانت تكمن في التنصيب للخلافة دون الإدلاء بها إلى الأُمّة، وقد أوضحنا حالها من خلال دراسة أمرين:

١. الخطر الثلاثي المُحدِق بالإسلام والمسلمين.

٢. التعصبات القبلية التي تحول دون الاتّفاق على شيء و تؤجّج نار الطائفية بين المسلمين.

ونبحث الآن في العامل الثاني الذي يدعم نظرية التنصيب من جانب النبيّ بوحي من الله.

٢

الفراغات الهائلة

لا تسدّ إلاّ بالتنصيص

إنّ النبيّ الأكرم ﷺ، كان يملأ فراغاً كبيراً وعظيماً في حياة الأُمّة الإسلامية، ولم تكن مسؤولياته وأعماله مقتصرة على تلقّي الوحي الإلهي، وتبليغه إلى الناس فحسب، بل كان يقوم بالأُمور التالية:

١. يُفسِّر الكتاب العزيز، ويشرح مقاصده وأهدافه، ويكشف رموزه وأسراره.

٢. يُبيِّن أحكام الموضوعات التي كانت تَحْدُثُ في زمن دعوته.

٣. يَرُدّ على الحملات التشكيكية، والتساؤلات العويصة المريبة التي كان يثيرها أعداء الإسلام من يهود ونصارى.

٤. يصون الدين من التحريف والدسّ، ويراقب ما أخذه عنه المسلمون من أُصول وفروع، حتّى لا تَزِلّ فيه أقدامهم.

وهذه الأُمور الأربعة كان النبي يمارسها ويملأ بشخصيته الرسالية ثغراتها. ولأجل جلاء الموقف نوضح كلّ واحد من هذه الأُمور.

أمّا الأمر الأوّل: فيكفي فيه قوله سبحانه: ﴿ **وَأَنْزَلْنا إِلَيكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلناسِ ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ** ﴾(١) فقد وصف النبي في هذه الآية بأنّه مبيّن لما في الكتاب، لا مجرّد تال له فقط.

وقوله سبحانه: ﴿ **لا تُحَرِّكْ بِهِ لِسانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ* إِنَّ عَلَيْنا جَمْعَهُ وَقُرآنَهُ* فَإِذا قَرأْناهُ فَاتَّبِعْ قُرآنَهُ* ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنا بَيانَهُ** ﴾(٢) فكان النبي يتولى بيان مُجْمَلِهِ و مُطْلَقِهِ ومُقَيَّده، بقدر ما تتطلبه ظروفه.

والقرآن الكريم ليس كتاباً عادياً، على نسق واحد، حتّى يستغني عن بيان النبي، بل فيه المُحكَم والمتشابه، والعام والخاص، والمطلَق والمقيَّد، والمنسوخ والناسخ، يقول الإمام علي عليه السلام: «وخلّف (النبي صلى الله عليه وآله وسلم) فيكم ما خلّفت الأنبياء في أُممها: كتاب ربّكم فيكم، مبيّناً حلالَه وحرامه، وفرائضه وفضائله، وناسخه ومنسوخه، ورُخَصَه وعزائمه، وخاصّه وعامّه، وعِبره وأمثاله، ومُرسله ومَحْدُدَهُ، ومحكمه ومتشابهه، مفسّراً مجمله، ومبيِّناً غوامضه».(٣)

وأمّا الأمر الثاني: فهو غنيٌ عن التوضيح، فإنّ الأحكام الشرعية وصلت إلى الأُمّة عن طريق النبي، سواء أكانت من جانب الكتاب أو من طريق السنّة.

وأمّا الأمر الثالث: فبيانه أنّ الإسلام قد تعرض، منذ ظهوره، لأعنف الحملات التشكيكية، وكانت تتناول توحيده ورسالته وإمكان المعاد، وحشر الإنسان، وغير ذلك. وهذا هو النبي الأكرم، عندما قدم عليه جماعة من كبار النصارى لمناظرته، استدلّوا لاعتقادهم بنبوة المسيح، بتولده من غير أب، فأجاب

---

١. النحل:٤٤.

٢. القيامة:١٦ـ١٩.

٣. نهج البلاغة، الخطبة١.

النبي بوحي من الله سبحانه، بأنّ أمر المسيح ليس أغرب من أمر آدم حيث ولد من غير أب ولا أُمّ قال سبحانه: ﴿إِنَّ مَثَلَ عيسى عِنْدَ اللهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرابٍ ثُمَّ قالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾.[١]

وأنت إذا سبرت تفاسير القرآن الكريم، تقف على أنّ قسماً من الآيات نزلت في الإجابة عن التشكيكات المتوجهة إلى الإسلام من جانب أعدائه من مشركين ويهود و نصارى وقد وردت حول المعاد جملة كثيرة من الشبهات التي كانوا يعترضون بها على عقيدة المعاد، وأجاب القرآن عنها.

وأمّا الأمر الرابع: فواضح لمن لاحظ سيرة النبي الأكرم، فقد كان هو القول الفصل وفصل الخطاب، إليه يفيء الغالي، ويلحق التالي، فلم يُرَ أبّان حياته مذهب في الأُصول والعقائد، ولا في التفسير والأحكام. وكان ـ بقيادته الحكيمة ـ يرفع الخصومات والاختلافات، سواء فيما يرجع إلى السياسة أو غيرها.[٢]

هذه هي الأُمور التي مارسها النبي الأكرم أيّام حياته، ومن المعلوم أنّ رحلته وغيابه صلوات الله عليه، يخلّف فراغاً هائلاً ومفزعاً في هذه المجالات الأربعة، فيكون التشريع الإسلامي حينئذٍ أمام أُمور ثلاثة:

الأوّل: أن لا يبدي الشارع اهتماماً بسدّ هذه الفراغات الهائلة التي ستحدث بعد الرسول، ورأى تركَ الأُمور لتجري على عَواهنها.

---

١. آل عمران:٥٩. ولاحظ سورة الزخرف:٥٧ـ٦١.

٢. يكفي في ذلك ملاحظة غزوة الحديبية، وكيف تغلّب بقيادته الحكيمة على الاختلاف الناجم، من عقد الصلح مع المشركين وما نجم في غزوة بني المصطلق من تمزيق وحدة الكلمة، أو ما ورد في حجّة الوداع، حيث أمر من لم يَسُق هدياً. بالإحلال، ونجم الخلاف من بعض أصحابه، فحسمه بفصله القاطع.

الثاني: أن تكون الأُمّة، قد بلغت بفضل جهود صاحب الدعوة في إعدادها، حدّاً تقدر معه بنفسها على سدّ ذلك الفراغ.

الثالث: أن يستودع صاحب الدعوة، كلّ ما تلقاه من المعارف والأحكام بالوحي، وكلّ ما ستحتاج إليه الأُمّة بعده، يستودعه شخصية مثالية، لها كفاءة تَقَبُّلِ هذه المعارف والأحكام وتحمُّلها، فتقوم هي بسد هذا الفراغ بعد رحلته صلوات الله عليه.

أمّا الاحتمال الأوّل: فساقط جداً، لا يحتاج إلى البحث، فإنّه لا ينسجم مع غرض البعثة، فإنّ في ترك سدّ هذه الفراغات ضياعاً للدين والشريعة، وبالتالي قطع الطريق أمام رُقيّ الأُمّة وتكاملها فيبقى أمامنا احتمالان ندرسهما تالياً.

دراسة الاحتمال الثاني

أن تكون الأُمّة قد بلغت بفضل جهود صاحب الدعوة في إعدادها حدّاً تقدر معه بنفسها على سدِّ ذلك الفراغ. غير أنّ التاريخ والمحاسبات الاجتماعية يبطلان هذا الاحتمال ويثبتان انّه لم يقدّر للأُمّة بلوغ تلك الذروة لتقوم بسدّ هذه الثغرات التي خلّفها غياب النبيّ الأكرم، لا في جانب التفسير ولا في جانب الأحكام، ولا في جانب ردّ التشكيكات ودفع الشبهات، ولا في جانب صيانة الدين عن الانحراف.

أمّا في جانب التفسير، فيكفي وجود الاختلاف الفاحش في تفسير آيات الذكر الحكيم حتى فيما يرجع إلى أعمال المسلمين اليومية كما هو الحال في تفسير آية الوضوء.

وأمّا في مجال الأحكام، فيكفي في ذلك الوقوف على أنّ بيان الأحكام الدينيّة حصل تدريجاً على ما تقتضيه الحوادث والحاجات الاجتماعية في عهد الرسول ﷺ، ومن المعلوم انّ هذا النمط كان مستمرّاً بعد الرسول، غير انّ ما ورثه المسلمون منه ﷺ لم يكن كافياً للإجابة عن ذلك، أمّا الآيات القرآنية في مجال الأحكام فهي لا تتجاوز ثلاثمائة آية، وأمّا الأحاديث في هذا المجال، فالذي ورثته الأُمّة لا يتجاوز خمسمائة حديث، وهذا القدر لا يفي بالإجابة عن جميع الموضوعات المستجدّة.

ولا نعني من ذلك انّ الشريعة الإسلامية ناقصة في إيفاء أغراضها التشريعية وشمول المواضيع المستجدّة، بل المقصود انّ النبي ﷺ كان يراعي في إبلاغ الحكم حاجة الناس ومقتضيات الظروف الزمنية، فلابدّ في إيفاء غرض التشريع على وجه يشمل المواضيع المستجدة والمسائل المستحدثة أن يستودع أحكام الشريعة من يخلفه ويقوم مقامه.

وأمّا في مجال ردّ الشبهات والتشكيكات و إجابة التساؤلات، فقد حصل فراغ هائل بعد رحلة النبيّ من هذه الناحية، فجاءت اليهود والنصارى تترى، يطرحون الأسئلة، حول أُصول الإسلام وفروعه، ولم يكن في وسع الخلفاء آنذاك الإجابة الصحيحة عنها، كما يشهد بذلك التاريخ الموجود بأيدينا.

وأمّا في جانب صيانة المسلمين عن التفرقة، والدّين عن الانحراف، فقد كانت الأُمّة الإسلامية في أشدّ الحاجة إلى من يصون دينها عن التحريف وأبناءها عن الاختلاف، فإنّ التاريخ يشهد على دخول جماعات عديدة من أحبار اليهود ورهبان النصارى و مؤبدي المجوس بين المسلمين، فراحوا يدسّون الأحاديث الإسرائيلية والأساطير النصرانية والخرافات المجوسية بينهم، ويكفي في ذلك أن

يـذكر الإنسـان ما كـابده البخـاري من مشـاقّ وأسفار في مختلف أقطـار الدولـة الإسـلامية، ومـا رواه بعد ذلك، فإنّـه ألفى الأحاديث المتـداولة بين المحـدثين في الأقطار الإسـلامية، تـربو على ستمائة ألف حديث، لم يصحّ لـديه منهـا أكثر من أربعـة آلاف، وكذلك كـان شأن سـائر الـذين جمعوا الأحـاديث وكثير من هـذه الأحاديث التي صحّت عندهم كانت موضع نقد وتمحيص عند غيرهم.[١]

فهـذه المجعـولات على لسـان الـوحـي، تقلع الشريعـة من رأس، وتقلب الأُصول، وتتلاعب بالأحكام، وتشوّش التاريخ، أو ليس هذا دليلاً على عدم وفاء الأُمّة بصيانة دينها عن الانحراف والتشويش؟!

هذا البحث الضافي يثبت حقيقة ناصعـة، وهي عدم تمكّن الأُمّة، مع ما لها من الفضل، من القيام بسدّ الفراغات الهائلة التي خلّفتها رحلة النبيّ الأكرم ﷺ ويبطل بذلك الاحتمال الثـاني تجاه التشريع الإسلامي بعد عصر الـرسالة. فيتعين الاحتمال الثالث الذي ندرسه تالياً.

دراسة الاحتمال الثالث

أن يستودع صاحب الـدعوة، كلّ ما تلقّاه من المعارف والأحكـام بالوحي، وكلّ ما ستحتـاج إليه الأُمّة بعده، شخصيّـة مثالية، لها كفاءة تقبُّل هـذه المعارف والأحكـام وتحمّلهـا، فتقـوم هي بسـدّ هذا الفـراغ بعـد رحلتـهﷺ وبعد بطـلان الاحتمالين الأوّلين لا منـاص من تعيُّن هـذا الاحتمال، فـإنّ وجـود إنسـان مثـالي كالنبيّ في المؤهّلات، عـارف بالشريعة ومعارف الـدين، ضمان لتكامل المجتمع، وخطـوة ضرورية في سبيل ارتقـائه الروحـي والمعنوي، فهل يسـوغ لله سبحانـه أن

---

١. لاحظ حياة محمد، لمحمّد حسين هيكل، الطبعة الثالثة عشرة:٤٩ـ٥٠.

يهمل هذا الأمر الضروري في حياة الإنسان الدينية؟

إنّ الله سبحانه جهَّز الإنسان بأجهزة ضرورية فيما يحتاج إليها في حياته الدنيوية المادية، ومع ذلك كيف يعقل إهمال هذا العنصر الرئيسي في حياته المعنوية والدينية؟!

يقول المفكّر الإسلامي الكبير ابن سينا:

إنّه تعالى قد زوّده بإنبات الشعر على أشفار عينيه وحاجبيه وتقعير الأخمص من القدمين لكي تكون حياته لذيذة غير متعبة، فهل تكون حاجته إلى هذه الأُمور أشد من حاجته إلى الإمام المنصوب من الله الذي يضمن كماله بعلمه وتقواه، وقيادته الحكيمة.[1]

ومن الواضح انّ التعرف على هذا الشخص الذي توفرت فيه مؤهلات غيبية لا يحصل إلاّ عن طريق تنصيبه من قبل النبي بأمر من الله سبحانه، وهذا ما يدعم نظرية التنصيب مكان انتخاب الأُمّة.

---

١. كتاب النجاة، ص ٣٠٤.

٣

ما هو مرتكز الصحابة في صيغة الحكومة؟

لقد دلّت المحاسبات العقلية والاجتماعية السابقة على لزوم تنصيب الإمام من جانب الله تعالى، وأثبتت أن إدلاء الأمر إلى نظر الأُمّة وانتخابها وتعيينها خطأ فاضح، يأباه العقل وترفضه المصالح العامة وتعارضه المحاسبات الاجتماعية.

وهناك جانب آخر يسلط الضوء على نظرية الإمامة وهو تصور النبي وأصحابه للإمامة والخلافة.

أمّا الأوّل فالقرائن والشواهد تؤكد على أنّ مسألة الإمامة كانت عندهم تنصيبية وفيما ننقل من الشاهدين تصريح بذلك:

١. لما عرض الرسول ﷺ نفسه على بني عامر الذين جاءوا إلى مكة في موسم الحجّ ودعاهم إلى الإسلام، قال له كبيرهم؟ أرأيت إن بايعناك على أمرك ثمّ أظهرك الله على من خالفك أيكون لنا الأمر من بعدك؟

فقال النبي ﷺ: «الأمر إلى الله يضعه حيث يشاء».[1]

---

١. السيرة النبوية لابن هشام: ٢/ ٤٢٤ـ ٤٢٥.

٢. لما بعث النبيّ ﷺ سليط بن عمرو العامري إلى ملك اليمامة الذي كان نصرانياً، يدعوه إلى الإسلام وقد كتب معه كتاباً، فقدم على هوذة، فأنزله وحباه وكتب إلى النبي ﷺ يقول فيه: ما أحسن ما تدعو إليه وأجمله، وأنا شاعر قومي وخطيبهم، والعرب تهاب مكاني فاجعل لي بعض الأمر أتّبعك.

فقدم سليط على النبي ﷺ وأخبره بما قال هوذة، وقرأ كتابه، فقال النبي ﷺ: «لو سألني سيابة من الأرض ما فعلت. باد وباد ما في يده».[١]

إنّ هذين النموذجين التاريخيين للّذين لم تمسّهما أيدي التحريف والتغيير يدلاّن خصوصاً الأوّل بوضوح كامل على تصور النبي ﷺ عن مسألة الخلافة والقيادة من بعده، فهما يدلاّن على أنّ هذه المسألة كانت إذا طرحت على النبي، وسئل عمّن سيخلفه في أمر قيادة الأُمّة كان يتجنب إرجاعها إلى نفسه أو إلى نظر الأُمّة، بل يرجع أمرها إلى الله تعالى، أو يتوقّف في إبداء النظر فيه على الأقل.

وأمّا تصوّر الصحابة لمسألة الخلافة والمرتكز في أذهانهم فقد كان يدور حول التنصيب، أي سدّ الفراغ بتنصيب إمام سابق على إمامة إمام لاحق، وما كان يدور في خلدهم، انتخاب الشعب، أو أهل الحلّ والعقد من الأُمّة، وإليك شواهد على ذلك.

ما هو المرتكز في أذهان الصحابة؟

إنّ المتتبع في تاريخ الصحابة والخلفاء والذين تعاقبوا على مسند الخلافة بعد النبي، يرى بوضوح انّ الطريقة التي اتّبعها أُولئك الصحابة، والخلفاء كانت هي الطريقة الانتصابية ــ وإن كان الانتصاب من جانب شخص لا من الله

---

١. طبقات ابن سعد الكبرى:١/ ٢٦٢

سبحانه ـ لا الانتخابية الشعبية.

فالخليفة السابق كان يعين الخليفة اللاحق، إمّا مباشرة أو بتعيين أشخاص يتولون تعيين الخليفة والاتفاق عليه، ولم يترك أحد أُولئك أمر القيادة إلى نظر الأُمّة وإرادتها واختيارها، أو يتكل على آراء المهاجرين والأنصار، أو أهل الحلّ والعقد ليختاروا مَن يشاءون للخلافة والامرة.

فمن يلاحظ تاريخ الصدر الأوّل يرى انّ خلافة عمر ابن الخطاب تمت بتعيين من أبي بكر.

١ . روى ابن الأثير في كامله أنّ أبا بكر أملى على عثمان عهده، ولكنّه غشي عليه أثناء الإملاء، فأكمله عثمان وكتب فيه استخلاف عمر من عند نفسه، ثمّ إنّه لما أفاق أبو بكر من غشيته، وافق على ما كتبه عثمان، و إليك نصّ ما كتبه ابن الأثير:

إنّ أبا بكر أحضر عثمان بن عفان ليكتب عهده إلى عمر فقال له: اكتب بسم الله الرّحمن الرحيم هذا ما عهد أبو بكر بن أبي قحافة إلى المسلمين، أمّا بعد... ثمّ أُغمي عليه... فكتب عثمان أمّا بعد: فانّي قد استخلفت عليكم عمر بن الخطاب ولم آلكم خيراً.

ثمّ أفاق أبو بكر فقال: اقرأ عليّ، فقرأ عليه، فكبّر أبو بكر، وقال: أراك خفت أن يختلف الناس ان متُّ في غشيتي.

قال عثمان: نعم.

قال: جزاك الله خيراً عن الإسلام وأهله.

فلما كتب العهد أمر به أن يقرأ على الناس فجمعهم، وأرسل الكتاب مع مولى له ومعه عمر، و كان عمر يقول للناس: انصتوا واسمعوا لخليفة رسول الله

انّه لم يألكم نصحاً.

فسكت الناس فلما قرأ عليهم الكتاب سمعوا له وأطاعوا.(١)

وأمّا استخلاف عثمان فقد ذكره المؤرخون ونقتصر على نصّ ابن الأثير في كامله، قال:

٢. انّ عمر بن الخطاب لما طعن قيل له: يا أمير المؤمنين لو استخلفت؟ فقال: مَنْ استخلف؟ لو كان أبو عبيدة حياً لاستخلفته، ولو كان سالم مولى حذيفة حياً لاستخلفته.

فقال رجل: أدلك عليه عبد الله بن عمر، فقال عمر: قاتلك الله كيف استخلف من عجز عن طلاق امرأته... إلى أن قال:

عليكم هؤلاء الرهط الذين قال رسول الله ﷺ انّهم من أهل الجنة، وهم: علي وعثمان وعبد الرحمن و سعد والزبير بن العوام وطلحة بن عبد الله. فلما أصبح عمر دعا علياً وعثمان وسعداً وعبد الرحمن والزبير، فقال لهم:

إنّي نظرت فوجدتكم رؤساء الناس وقادتهم، ولا يكون هذا الأمر إلاّ فيكم، وقد قبض رسول الله وهو عنكم راض، وانّي لا أخاف الناس عليكم إن استقمتم، ولكنّي أخافكم فيما بينكم فيختلف الناس، فانهضوا إلى حجرة عائشة بإذنها فتشاوروا فيها، واختاروا رجلاً منكم ، فإذا مت فتشاوروا ثلاثة أيّام، وليصلّ بالناس صهيب، ولا يأتي اليوم الرابع إلاّ وعليكم أمير.

فاجتمع هؤلاء الرهط في بيت حتّى يختاروا رجلاً منهم.

قال لصهيب: صلّ بالناس ثلاثة أيام وأدخل هؤلاء الرهط بيتاً وقم على

---

١. الكامل في التاريخ: ٢/ ٢٩٢؛ طبقات ابن سعد الكبرى: ٣/ ٢٠٠.

رؤوسهم، فإن اجتمع خمسة وأبىٰ واحد فاشدخ رأسه بالسيف، وإن اتّفق أربعة وأبى اثنان فاضرب رؤوسهما، وإن رضي ثلاثة رجلاً وثلاثة رجلاً، فحكّموا عبد الله بن عمر؛ فإن لم يرضوا بحكم عبد الله بن عمر، فكونوا مع الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف واقتلوا الباقين إن رغبوا عمّا اجتمع فيه الناس.(١)

وعلى هذه السيرة جرى أصحاب السياسة بعد حياة الرسول ولم يكن عندهم أيّ رؤى في تعيين الخليفة لا بالشورى ولا ببيعة أهل الحل والعقد، بل كان التنصيص عندهم هو الطريق الوحيد، لكن لا من الله سبحانه بل من جانب الخليفة الذي كان يلفظ أنفاسه الأخيرة.

٣. روى المؤرخون انّه لما اغتيل عمر بن الخطاب وأحسّ بالموت، أرسل ابنه عبد الله إلى عائشة واستأذن منها أن يدفن في بيتها مع رسول الله ومع أبي بكر، فأتاها عبد الله، فأعلمها، فقالت: نعم وكرامة، ثمّ قالت: يا بُني، أبلغ عمر سلامي وقل له، لا تدع أُمّة محمد بلا راع، استخلف عليهم، ولا تدعهم بعدك هملا، فانّي أخشى عليهم الفتنة، فأتاه فأعلمه.(٢)

٤. انّ عبد الله بن عمر دخل على أبيه قبيل وفاته فقال: إنّي سمعت الناس يقولون مقالة، فآليت أن أقولها لك، وزعموا انّك غير مستخلف وانّه لو كان لك راعي إبل أو غنم ثمّ جاءك وتركها لرأيت ان قد ضيّع فرعاية الناس أشد.(٣)

٥. قدم معاوية المدينة لأخذ البيعة من أهلها لابنه يزيد، فاجتمع مع عدّة من الصحابة، وأرسل إلى عبد الله بن عمر فأتاه وخلا به، وكلمه بكلام، وقال: انّي كرهت أن أدع أُمّة محمد بعدي كالضأن لا راعي لها.(٤)

---

١. الكامل في التاريخ:٣/ ٣٥.

٢. الإمامة والسياسة:١/ ٣٢.

٣. حلية الأولياء:١/ ٤٤.

٤. الإمامة والسياسة:١/ ١٦٨.

الآن حصحص الحق

إنّ هذا البحث الضافي المقرون بالشواهد والدلائل التاريخية يثبت بوضوح انّ نظام الحكم بعد رحيل النبي كان قائماً على التنصيب من الله سبحانه كتنصيبه للنبي، وتشهد على ذلك الأُمور المتقدّمة التي نأتي بخلاصتها ليستنتج منها النتيجة المبتغاة، وإليك إعادة الدلائل إجمالاً:

١ . انّ الدولة الإسلامية الفتية كانت محاطة بعد وفاة النبي بأعداء في الداخل والخارج، فمقتضى المصلحة العامة في تلك الظروف الحرجة تعيين الإمام لئلاّ تُترك الدولة بعد وفاة الرسول ﷺ عرضة للاختلاف وبالتالي تمكن أعداءها منها .

٢ . انّ حياة العرب في عاصمة الإسلام وخارجها كانت حياة قبلية والتعصبات العشائرية لا تزال راسخة في نفوسهم، وترك أمر الخلافة إلى مجتمع هذا حاله يؤدّي إلى التشاغل والاختلاف وبالتالي إلى القتل والدمار.

٣. انّ الفراغات الهائلة الطارئة بعد رحيل النبي على ما تقدم لا يسد إلاّ بتنصيب من يكون له مؤهلات علمية ونفسية يقوم بوظائف النبي في تلك المجالات دون أن يكون نبياً أو رسولاً والذي يتمتع بهذه المؤهلات يجب أن يكون خاضعاً لرعاية إلهية ولا يعرّف إلاّ من جانبه.

٤ . انّ تصور النبي للخلافة الإسلامية هو إيكالها إلى الله سبحانه.

٥ . كما أنّ تصور الصحابة وسيرتهم في الخلافة هي سيرة التنصيب وكانوا يحتجون بأنّ في تركه تعريضاً للأُمّة للهلاك والدمار وفريسة للذئاب والأعداء.

وهل يمكن أن يلتفت الخلفاء وأُمّ المؤمنين إلى ضرورة التنصيب صيانة للأُمّة

عن وقوعها فريسة للأعداء ولا يلتفت إليه النبي ﷺ الذي أُوتي من العلم ما أُوتي، ويقول سبحانه في حقّه: ﴿وَكانَ فَضْلُ الله عَلَيْك عَظيماً﴾.[1]

كلّ ذلك يعرب عن أنّ القائد الحكيم بأمر من الله سبحانه سلك مسلكاً ونهج منهجاً يطابق هذه الأُصول والمقدمات وما خالفها وعيّن القائد بعده في حياته وأعلنه للأُمّة في موسم أو مواسم.

هذا ما أوصلنا إليه السبر والتقسيم والمحاسبة في الأُمور الاجتماعية والسياسية فيجب علينا عندئذٍ الرجوع إلى الكتاب والسنّة لنقف ونتعرف على ذلك القائد المنصوب، ونذعن بأنّ عمل النبيّ كان مرافقاً لهذه الأُصول العقلائيةالتي تقدّمت. وهذا ما سيوافيك بعد دراسة نظرية مبدئية الشورى للحكم.

---

١. النساء:١١٣.

الأمر الخامس

هل الشورى أساس الحكم والخلافة؟

ربما يتصوّر بعض الكتاب الجدد انّ نظام الحكم في الإسلام هو الشورىٰ، وقد حاول غير واحد من المعاصرين صبّ صيغة الحكومة الإسلامية على أساس المشورة بجعله بمنزلة الاستفتاء الشعبي بملاحظة انّه لم يكن من الممكن بعد وفاة النبي مراجعة كلّ الأفكار لقلّة وسائل المواصلات فاكتفوا بالشورى، واستدلّوا عليه بآيتين كريمتين:

١. ﴿ وَشاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلى اللهِ﴾.[١]

٢. ﴿ والَّذينَ استَجابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقامُوا الصَّلاةَ وَأَمرُهُمْ شُورىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمّا رَزَقْناهُمْ يُنْفِقُون﴾.[٢]

هذه النظرية وإن كانت لها روعة خاصة خصوصاً وانّها تتجاوب مع روح العصر لكن الواقع على خلافها لما عرفت من أنّ عمر بن الخطاب أخذ بزمام الحكم بتعيين الخليفة الأوّل، وانّ الثالث استتب له الأمر بشورىٰ سداسية عيّنها نفس الخليفة، حتّى أنّ الخليفة الأوّل أخذ زمام الحكم ببيعة نفرات قليلة، وهم:

---

١. آل عمران:١٥٩.

٢. الشورى:٣٨.

عمر بن الخطاب و أبو عبيدة، من المهاجرين وبشر بن سعد، من الخزرج، وأسيد بن حضير من الأنصار، وأمّا الباقون من رجال الأوس لم يبايعوا أبا بكر إلاّ تبعاً لرئيسهم«سعد بن حضير»، كما أنّ الخزرجيين رغم حضورهم في السقيفة، امتنعوا من البيعة لأبي بكر.[1]

وقد غاب عن المجلس كبار الصحابة كالإمام علي عليه السلام والمقداد، وأبي ذر، وحذيفة بن اليمان، وأبي بن كعب، وطلحة، والزبير وعشرات آخرين من الصحابة. دون أن يكون هناك شورى و إنّما وقعت الأُمّة أمام عمل مفروغ عنه.

وأحسن كلمة تعبر عن خلافة أبي بكر ما ذكره عمر ابن الخطاب بقوله: ...إنّما كانت بيعة أبي بكر فلتة وتمت، ألا وانّها قد كانت كذلك ولكن الله وقى شرها، وليس منكم من تقطع الأعناق إليه مثل أبي بكر، من بايع رجلاً من غير مشورة من المسلمين فلا يبايع هو ولا الذي بايعه، تغرّة ان يقتلا.[2]

نقد كون الشورى مبدأ الحكم

إنّ هنا أُموراً تثبت بوضوح على أنّ الشورى لم يكن مبدأً لنظام الحكم بعد رحيل الرسول، و إليك الإشارة إليها.

١ . لو كان أساس الحكم هو الشورى، لوجب على الرسول صلى الله عليه وآله وسلم التصريح به أوّلاً، و بيان حدوده وخصوصياته ثانياً، بأن يبين من هم الذين يشاركون في الشورى، هل هم القراء وحدهم، أو السياسيون أو القادة العسكريون أو الجميع؟ وما هي شرائط المنتخب؟ وأنّه لو حصل هناك اختلاف في الشورى فما هو

---

١ . راجع تاريخ الطبري:٢/ ٤٤٥.

٢ . صحيح البخاري:٨/ ١٦٩، باب رجم الحبلى من الزنا إذا أحصنت.

المرجح؟ هل هو كمية الآراء وكثرتها، أو الرجحان بالكيفية، وخصوصيات المرشحين وملكاتهم النفسية والمعنوية؟

فهل يصحّ سكوت النبي ﷺ على الاجابة عن هذه الأسئلة التي تتصل بجوهر مسألة الشورى، وقد جعل الشورى طريقاً إلى تعيين الحاكم؟

٢. انّ القوم يعبّرون عن أعضاء الشورى بأهل الحل والعقد، ولا يفسرونه بما يرفع إبهامه، فمن هم أهل الحل والعقد؟ وماذا يحلون وماذا يعقدون؟ أهم أصحاب الفقه والرأي الذين يرجع إليهم الناس في أحكام دينهم؟ وهل يشترط حينئذٍ درجة معينة من الفقه والعلم؟ وما هي تلك الدرجة؟ وبأي ميزان توزن؟ ومن إليه يرجع الأمر في تقديرها؟ أم غيرهم، فمن هم؟

وربما تجد من يبدل كلمة أهل الحلّ والعقد بـ«الأفراد المسؤولين» وما هو إلاّ وضع كلمة مجملة مكان كلمة مثلها.

٣. وعلى فرض كون الشورى أساس الحكم، فهل يكون انتخاب أعضاء الشورى ملزماً للأُمّة، ليس لهم التخلّف عنه؟ أو يكون بمنزلة الترشيح حتّى تعطي الأُمّة رأيها فيه؟ وما هو دليل كلّ منهما؟

هذه الأسئلة كلّها، لا تجد لها جواباً في الكتاب والسنّة ولا في كتب المتكلّمين، ولو كانت مبدأً للحكم لما كان السكوت عنها سائغاً، بل لكان على عاتق التشريع الإسلامي الإجابة عنها وإضاءة طرقها.

٤. انّ الحكومة الإسلامية دعامة الدين وأساس نشر العدل والقسط في المجتمع ودعوة الناس من الإديان كافة إلى الإسلام إلى مالها من الفوائد العظيمة التي لا تدرك ولا توصف بالبيان.

فلو كانت صيغة الحكومة هي التنصيب فقد أدى التشريع الإسلامي

وظيفته وجاز له السكوت عن البحث حول الحكومة وصيغتها وسائر الأُمور الراجعة إليها، وأمّا لو كانت صيغة الحكومة من الشورى أو البيعة فلماذا لم يرد في الكتاب والسنّة التصريح بذلك الأمر وبيان شرائط الشورى من المنتخِب والمنتخَب.

انّا نرى أنّه روي عن النبي ﷺ حول القدر نحو ٢٥٠ رواية، وحول آداب التخلي ما لا يحصىٰ، وهكذا في أكثر الأُمور العادية النازلة مرتبة ومكانة، فهل من المعقول سكوت التشريع الإسلامي عن أمر بالغ الأهمية والخطورة وإسهاب الكلام في أُمور عادية؟!

وأمّا الاستدلال بالآيتين الكريمتين فلا يصحّ تماماً في المقام.

أمّا الآية الأُولى **أوّلاً**: قوله سبحانه: ﴿ **وَشاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذا عَزَمْتَ فَتَوَكَّل عَلى الله** ﴾[1] فالخطاب فيها متوجه إلى الحاكم الذي استقرت حكومته، فيأمره سبحانه أن ينتفع من آراء رعيته فأقصى ما يمكن التجاوز به عن الآية، هو انّ من وظائف كلّ الحكام التشاور مع الأُمّة، وأمّا انّ الخلافة بنفس الشورى، فلا يمكن الاستدلال عليه بهذه الآية.

وثانياً: انّ المتبادر من الآية هو أنّ التشاور لا يوجب حكماً للحاكم، ولا يلزمه بشيء، بل هو يقلب وجوه الرأي ويستعرض الأفكار المختلفة، ثمّ يأخذ بما هو المفيد في نظره، وذلك لقوله سبحانه في نفس الآية: ﴿ **فَإِذا عَزَمْتَ فَتَوَكَّل عَلى الله** ﴾، المعرب عن أنّ العزم والتصميم والاستنتاج من الآراء والأخذ بما هو الأصلح راجع إلى نفس المشير، وهذا يتحقّق في ظرف يكون هناك مسؤول تام الاختيار في استحصال الأفكار والعمل بالنافع منها، حتّى يخاطب بقوله: ﴿ **فَإِذا عَزَمْتَ** ﴾،

١. آل عمران:١٥٩.

وأمّا إذا لم يكن ثمة رئيس، فلا تنطبق عليه الآية، إذ ليس في انتخاب الخليفة بين المشيرين من يقوم بدعوة الأفراد للمشورة، لغاية استعراض آرائهم، ثمّ تمحيص أفكارهم، والأخذ بالنافع منها، ثمّ العزم القاطع عليه.

وكلّ ذلك يعرب عن أنّ الآية ترجع إلى غير مسألة الحكومة وما شابهها. ولأجل ذلك لم نر أحداً من الحاضرين في السقيفة احتجّ بهذه الآية.

وأمّا الآية الثانية فهي: قوله سبحانه: ﴿ **وَالَّذِينَ اسْتَجابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقامُوا الصَّلاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمّا رَزَقْناهُمْ يُنْفِقُونَ** ﴾.[1]

فيقرر كيفية دلالتها على كون الشورى مبدأً للحكم بالبيان التالي:

أنّ المصدر (أمْر) أضيف إلى الضمير (هُمْ)، وهو يفيد العموم والشمول لكلّ أمر، ومنه الخلافة، فيعود معنى الآية أنّ شأن المؤمنين في كلّ موردٍ، شورى بينهم.

يلاحظ عليه: أنّ الآية تأمر بالمشورة في الأُمور المضافة إلى المؤمنين، وأمّا أنّ تعيين الخليفة من الأُمور المضافة إليهم، فهو أوّل الكلام، والتمسّك بالآية في هذا المجال، تمسّك بالحكم في إثبات موضوعه.

وبعبارة أُخرى: إنّ الآية حثّت على الشورى فيما يمتّ إلى شؤون المؤمنين بصلة، لا فيما هو خارج عن حوزة أُمورهم، أمّا كون تعيين الإمام داخلاً في أُمورهم، فهو أوّل الكلام، إذ لا ندري هل هو من شؤونهم أو من شؤون الله سبحانه، ولا ندري، هل هي إمرة وولاية إلهية تتم بنصبه سبحانه وتعيينه، أو إمرة وولاية شعبية، ويجوز للناس التدخّل فيها. ومع هذا الترديد لا يصحّ التمسّك بالآية.

---

١. الشورى:٣٨.

الأمر السادس

النصوص الدينية
وتنصيب عليّ عليه السلام للإمامة

قد تبيّن بما قدّمناه من الأبحاث على ضوء الكتاب والسنّة ومن خلال مطالعة تاريخ الإسلام والمحاسبة في الأُمور الاجتماعية والسياسيّة، وفي ظلّ هداية العقل الصريح، انّ خليفة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وإمام المسلمين يجب أن يكون منصوباً من جانب الرسول بإذن من الله سبحانه، وعندئذٍ يلزمنا الرجوع إلى الكتاب والسنّة لنقف على ذلك القائد المنصوب فنقول:

إنّ من أحاط بسيرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم يجد علي بن أبي طالب وزير رسول الله في أمره ووليّ عهده وصاحب الأمر من بعده، ومن وقف على أقوال النبي وأفعاله في حلّه وترحاله، يجد نصوصه في ذلك متواترة، كما أنّ هناك آيات من الكتاب العزيز تهدينا إلى ذلك، ونحن نكتفي في هذا المجال بذكر آية الولاية من الكتاب ونتبعها بحديثي المنزلة والغدير:

١. آية الولاية

قال سبحانه:

﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّـذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ . (١)

وقبل الاستدلال بالآية نذكر شأن نزولها، روى المفسرون عن أنس بن مالك وغيره انّ سائلاً أتى المسجد وهو يقول: من يقرض المليء الوفيّ، وعليّ راكع يشير بيده للسائل: إخلع الخاتم من يدي، فما خرج أحد من المسجد حتى نزل جبرئيل بـ:

﴿إنّما وَلِيُّكُمُ اللهُ﴾ . (٢)

وإليك توضيح الاستدلال:

إنّ المستفاد من الآية انّ هناك أولياء ثلاثة وهم: الله تعالى، ورسوله، والمؤمنون الموصوفون بالأوصاف الثلاثة، وانّ غير هؤلاء من المؤمنين هم مولّى عليهم، ولا يتحقّق ذلك إلاّ بتفسير الولي بالزعيم والمتصرّف في شؤون المولّى عليه، إذ هذه الولاية تحتاج إلى دليل خاص، ولا يكفي الإيمان في ثبوتها، بخلاف ولاية المحبّة والنصرة، إذ هما من فروع الإيمان، فكلّ مؤمن محبّ لأخيه المؤمن وناصر له .

---

١. المائدة:٥٥.

٢. رواه الطبري في تفسيره:٦/ ١٨٦؛ والجصاص في أحكام القرآن:٢/ ٤٤٦؛ والسيوطي في الدر المنثور:٢/ ٢٩٣؛ وغيرهم. وأنشأ حسّان بن ثابت في ذلك أبياته المعروفة ،وهي:

أبا حسن تفديك نفسي ومهجتي — وكلّ بطيء في الهدى ومسارع
أيذهب مدحي والمحبين ضائعاً — وما المدح في ذات الإله بضائع
فأنت الذي أعطيت إذ أنت راكع — فدتك نفوس القوم يا خير راكع
بخاتمك الميمون يا خير سيد — ويا خير شار ثم يا خير بائع
فأنزل فيك الله خير ولاية — وبيّنها في محكمات الشرائع

هذا مضافاً إلى الاختصاص المستفاد من كلمة إنّما وأحاديث شأن النزول الواردة في الإمام علي عليه السلام ، فهذه الوجوه الثلاثة تجعل الآية كالنصّ في الدلالة على ما يرتئيه الإمامية في مسألة الإمامة.

فإن قلت: إذا كان المراد من قوله: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ هو الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام فلماذا جيء بلفظ الجماعة؟

قلت: جيء بذلك ليرغب الناس في مثل فعله فينالوا مثل ثوابه، ولينبّه على أنّ سجيّة المؤمنين يجب أن تكون على هذه الغاية من الحرص على البرّوالإحسان وتفقّد الفقراء حتى إن لزمهم أمر لا يقبل التأخير وهم في الصلاة، لم يؤخّروه إلى الفراغ منها. [1]

وهناك وجه آخر أشار إليه الشيخ الطبرسي، وهو انّ النكتة في إطلاق لفظ الجمع على أمير المؤمنين، تفخيمه وتعظيمه، وذلك انّ أهل اللغة يعبّرون بلفظ الجمع عن الواحد على سبيل التعظيم، وذلك أشهر في كلامهم من أن يحتاج إلى الاستدلال عليه. [2]

ربما يقال إنّ المراد من الوليّ في الآية ليس هو المتصرف، بل المراد الناصر والمحبّ بشهادة ما قبلها وما بعدها، حيث نهى الله المؤمنين أن يتّخذوا اليهود والنصارى أولياء، وليس المراد منه إلاّ النصرة والمحبة، فلو فُسّرت في الآية بالمتصرّف يلزم التفكيك. [3]

والجواب عنه: انّ السّياق إنّما يكون حجّة لو لم يقم دليل على خلافه، وذلك

١. الكشاف: ١/ ٦٤٩، دار الكتاب العربي، بيروت.
٢. مجمع البيان: ٣ـ٤/ ٢١١.
٣. الإشكال للرازي في: مفاتيح الغيب: ١٢/ ٢٨.

لعدم الوثوق حينئذٍ بنزول الآيـة في ذلك السياق، إذ لم يكن ترتيب الكتاب العزيز في الجمع موافقاً لترتيبه في النزول بإجماع الأُمّة، وفي التنزيل كثير من الآيات الواردة على خلاف مـا يعطيه السيـاق كآيـة التطهير المنتظمة في سيـاق النساء مـع ثبوت النص على اختصاصها بالخمسة أهل الكساء. (١)

٢. حديث «المنزلة»

روى أهل السير والتاريـخ انّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم خلّف عليّ بن أبي طـالب عليه السلام على أهله في المدينة عند توجّهه إلى تبوك، فأرجف بـه المنافقون، وقالوا ما خلّفه إلاّ استثقالاً لـه وتخوّفاً منـه، فضاق صـدره بذلك، فأخـذ سلاحه وأتـى النبيّ وأبلغه مقالتهم، فقال صلى الله عليه وآله وسلم:

«كذبـوا، ولكنّي خلّفتك لما تركت ورائي، فـارجع واخلف في أهلي وأهلك، أفـلا تـرضى يـا عليّ أن تكـون منّي بمنـزلـة هـارون مـن مـوسى، إلاّ أنّـه لا نبيّ بعدي؟». (٢)

إضافة كلمة «منزلة» ـ وهي اسم جنس ـ إلى هارون يقتضي العموم، فالرواية تدلّ على أنّ كلّ مقام ومنصب كان ثابتاً لهارون فهو ثابت لعليّ، إلاّ ما استثني وهو النبوّة، بل الاستثنـاء أيضاً قرينة على العمـوم ولولاه لما كان وجه لـلاستثناء، وكون المورد هو الاستخـلاف على الأهل لا يدلّ على الاختصاص، فإنّ المورد لا يكون

١. المراجعات: ١٦٧، الرقم ٤٤.

٢. السيرة النبويـة لابن هشام: ٢/ ٥١٩ـ ٥٢٠. وقد نقلـه من أصحاب الصحاح، البخـاري في غزوة تبـوك: ٦/ ٣، ط ١٣١٤؛ ومسلم في فضـائل علي: ٧/ ١٢٠؛ وابن مـاجـة في فضـائل أصحـاب النبي: ١/ ٥٥؛ والإمـام أحمد في غير مـورد من مسنـده، لاحظ: ١/ ١٧٣، ١٧٥، ١٧٧، ١٧٩، ١٨٢، ١٨٥، ٢٣٠؛ وغيرهم من الأثبات الحفاظ.

مخصِّصاً، كما لو رأيت الجنب يمسّ آية الكرسي مثلاً فقلت له لا يمسَّن آيات القرآن محدث، يكون دليلاً على حرمة مسّ القرآن على الجنب مطلقاً.

وأمّا منزلة هارون من موسى فيكفي في بيانها قوله سبحانه حكاية عن موسى:

﴿وَٱجْعَل لِي وَزِيراً مِنْ أَهْلِي* هَٰرُونَ أَخِي* ٱشْدُدْ بِهِ أَزْرِي* وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي﴾.[1]

وقد أُوتي موسى جميع ذلك كما يقول سبحانه:

﴿قالَ قَدْ أُوتيتَ سُؤْلَكَ يٰا مُوسىٰ﴾.[2]

وقد استخلف موسى أخيه هارون عند ذهابه إلى ميقات ربّه مع جماعة من قومه، قال سبحانه:

﴿وَقالَ مُوسىٰ لأَخيهِ هارُونَ ٱخْلُفْني فِي قَومِي وَأَصْلِحْ وَلاٰ تَتَّبِعْ سَبِيلَ المُفْسِدين﴾.[3]

وهذا الاستخلاف وإن كان في قضية خاصّة ووقت خاص، لكن اللفظ مطلق والمورد لا يكون مخصّصاً. و من هنا لو فرض غيبة أُخرى لموسى من قومه مع عدم تنصيصه على استخلاف هارون كان خليفة له بلا إشكال. وهارون و إن كان شريكاً لموسى في النبوّة إلاّ أنّ الرئاسة كانت مخصوصة لموسى، فموسى كان وليّاً على هارون وعلى غيره، وهذا دليل على أنّ منزلة الإمامة منفصلة من النبوة، و إنّما

١. طه:٢٩ـ٣٢.

٢. طه:٣٦.

٣. الأعراف:١٤٢.

اجتمع الأمران لأنبياء مخصوصين، لأنّ هارون لو كان له القيام بأمر الأُمّة من حيث كان نبياً لما احتاج فيه إلى استخلاف موسى إيّاه و إقامته مقامه.[1]

٣. حديث «الغدير»

حديث الغدير، ممّا تواترت به السنّة النبويّة وتواصلت حلقات أسانيده منذ عهد الصحابة والتابعين إلى يومنا الحاضر، رواه من الصحابة(١١٠) صحابياً ومن التابعين(٨٤) تابعياً، وقد رواه العلماء والمحدّثون في القرون المتلاحقة، وقد أغنانا المؤلّفون في الغدير عن إراءة مصادره ومراجعه، وكفاك في ذلك كتب لمّة كبيرة من أعلام الطائفة، منهم: العلاّمة السيد هاشم البحراني (المتوفّى ١١٠٧هـ) مؤلّف «غاية المرام»، والسيد مير حامد حسين الهندي (المتوفّى ١٣٠٦هـ) مؤلّف «العبقات»، والعلاّمة الأميني (المتوفّى ١٣٩٠هـ) مؤلف «الغدير»، والسيد شرف الدين العاملي (المتوفّى ١٣٨١هـ) مؤلّف «المراجعات».

ومجمل الحديث هو انّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أذّن في الناس بالخروج إلى الحجّ في السنة العاشرة من الهجرة، وأقلّ ما قيل انّه خرج معه تسعون ألفاً، فلمّا قضى مناسكه وانصرف راجعاً إلى المدينة ووصل إلى غدير «خم»، وذلك يوم الخميس، الثامن عشر من ذي الحجّة ، نزل جبرئيل الأمين عن الله تعالى بقوله:

﴿يا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ .[2]

فأمر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن يردّ من تقدّم، ويحبس من تأخّر حتى إذا أخذ القوم منازلهم نودي بالصلاة، صلاة الظهر، فصلّى بالناس، ثمّ قام خطيباً وسط القوم

---

١. مجمع البيان:٣ـ٤/ ٤٧٣.

٢. المائدة:٦٧.

على أقتاب الإبل، فقال: «الحمد لله ونستعينه ونؤمن ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيّئات أعمالنا. الذي لا هادي لمن أضلّ ولا مضلّ لمن هدى، وأشهد أن لا إله إلاّ الله وأنّ محمّداً عبده ورسوله.

أمّا بعد؛ أيّها الناس قد نبّأني اللطيف الخبير: أنّه لم يعمّر نبيّ إلاّ مثل نصف عمر الذي قبله، وإنّي أُوشك أن أدعى فأُجيب، وإنّي مسؤول، وأنتم مسؤولون، فماذا أنتم قائلون؟».

قالوا: نشهد إنّك قد بلّغت ونصحت وجهدت فجزاك الله خيراً.

قال: «ألستم تشهدون أن لا إله إلاّ الله وأنّ محمّداً عبده ورسوله، وأنّ جنّته حق، وناره حق، وأنّ الموت حق، وأنّ الساعة آتية لا ريب فيها وأنّ الله يبعث من في القبور؟».

قالوا: بلى نشهد بذلك. قال: «اللّهمّ اشهد ـ ثمّ قال: ـ أيّها الناس ألا تسمعون؟» قالوا: نعم.

قال: «فإنّي فرط على الحوض، وأنتم واردون على الحوض، وإنّ عرضه ما بين صنعاء وبصرىٰ، فيه أقداح عدد النجوم من فضة، فانظروا كيف تخلّفوني في الثقلين».

فنادى منادٍ: وما الثقلان يا رسول الله؟

قال: «الثقل الأكبر: كتاب الله، طرف بيد الله عزّ وجلّ وطرف بأيديكم، فتمسّكوا به لا تضلّوا؛ والآخر الأصغر: عترتي، وإنّ اللطيف الخبير نبّأني أنّهما لن يفترقا حتّى يردا عليّ الحوض. فسألت ذلك لهما ربّي، فلا تقدموهما فتهلكوا، ولا تقصروا عنهما فتهلكوا».

ثمّ أخذ بيـد علي فرفعها حتّى رئي بياض آبـاطهما وعرفه القـوم أجمعون، فقال: «أيّها النـاس من أولى الناس بالمؤمنين من أنفسهم؟» قالـوا: الله ورسوله أعلم.

قـال: «إنّ الله مـولاي و أنا مـولى المؤمنين وأنـا أولى بهم من أنفسهم، فمن كنت مولاه فعليّ مـولاه ـ يقـولها ثلاث مـرّات، و في لفظ أحمد إمام الحنـابلة: أربع مرّات، ثمّ قال: ـ اللّهمّ وال من والاه، وعـاد من عاداه، وأحبّ من أحبّه، وأبغض من أبغضـه، وانصر من نصره، واخذل من خـذله، وأدر الحق معـه حيث دار، ألا فليبلّغ الشـاهد الغـائب». ثمّ لم يتفـرّقـوا حتى نزل أمين وحـي الله بقولـه: ﴿**اليَوم أَكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي**﴾ الآية. فقال رسول الله ﷺ: «الله أكبر على إكمال الدين، وإتمام النعمة، ورضا الربّ برسالتي، والولاية لعليّ من بعدي».

ثمّ طفق القـوم يهنّئون أمير المؤمنين ــ صلـوات الله عليـه ـ وممّن هنّأه ــ في مقدّم الصحابة ـ الشيخان: أبو بكر وعمر، كلّ يقول: بخ بخ لك يا ابن أبي طالب أصبحت وأمسيت مـولاي و مولى كلّ مـؤمن ومؤمنـة. قال ابن عبّـاس: وجبت ـ والله ـ في أعناق القوم.

فقال حسّان: إئذن لي يـا رسول الله أن أقول في عليّ أبياتـاً تسمعهنّ، فقال: «قل على بـركة الله» فقـام حسّان، فقـال: يـا معشر مشيخة قـريش أتبعها قـولي بشهادة من رسول الله في الولاية ماضية، ثمّ قال:

ينـــاديهم يـــوم الغـــديـــر نبيّهم
بخمٍّ واسمع بـــالـــرســـول منـــاديـــاً

وقــد جـاءه جبريل عـن أمـر ربّــه
بــانّـك معصــوم فــلا تـك وانيــا

وبلّغهــم مـــا أنــــزل الله ربّهم
إليك ولا تخش هنــاك الأعــاديـــا

فقـــام بـــه إذ ذاك رافـع كفّـــه
بكفّ عليّ معلـن الصــوت عــاليــا

فقـــال فمـن مـــولاكم ووليّكـم
فقــالــوا ولم يبــدوا هنــاك تعــاميـا

إلهك مـــولانـــا وأنت وليّنـــا
ولن تجدن فينــا لك اليــوم عــاصيــاً

فقـــال لـــه قـم يـــا عليّ فإنّني
رضيتك من بعــدي إمــامــاً وهــاديــاً

فمن كنـت مـــولاه فهـــذا وليّـــه
فكــونـوا لــه أنصـار صــدق مـواليــاً

هنـــاك دعـــا اللّهـم وال وليّـــه
وكن للــذي عــادى عليّــاً معــاديــاً

فيــا ربّ أُنصر نــاصريـــه لنصرهم
إمـام هدى كـالبـدر يجلـو الديـاجيـا[1]

---

١. الغدير: ١/ ٣٤ـ ٣٦ و ج٢، ص ٧٣. وقد جاءت مصادر الخطبة في ثنايا الكتاب، بما لا يسعنا ذكرها في المقام

دلالة الحديث

إنّ دلالة الحديث على إمامة مولانا أمير المؤمنين عليه السلام دلالة واضحة، لم يشكّ فيها أيّ عربي صميم عصر نزول الحديث وبعده إلى قرون، ولم يفهموا من لفظة المولىٰ إلاّ الإمامة.

إنّ هناك قرائن حالية ومقالية تجعل الحديث كالنّصّ في أنّ المراد من المولى هو الأولىٰ بالتصرّف في شؤون المؤمنين على غرار ما كان للنبي صلى الله عليه وآله وسلم من الولاية.

أمّا القرينة الحالية (المقامية) فيكفينا في بيانها ما ذكره التفتازاني بقوله:

«المولى قد يراد به المعتِق والمعتَق والحليف، والجار، وابن العمّ، والناصر، والأولىٰ بالتصرّف، وينبغي أن يكون المراد به في الحديث هو هذا المعنى، ليطابق صدر الحديث، ولأنّه لا وجه للخمسة الأُول وهو ظاهر، ولا للسادس لظهوره، وعدم احتياجه إلى البيان وجمع الناس لأجله».

ثمّ قال:

«لا خفاء في أنّ الولاية بالناس، والتولّي والمالكية لتدبير أمرهم والتصرّف فيهم بمنزلة النبي، وهو معنى الإمامة». [1]

وأمّا القرائن المقالية فكثيرة نشير إلى بعضها:

القرينة الأُولى: صدر الحديث وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم:

«ألست أولى بكم من أنفسكم».

---

١. شرح المقاصد: ٥/ ٢٧٣ـ٢٧٤. ولكنّه رمى الحديث بعدم التواتر فلم يأخذ به في المقام حيث إنّ مسألة الإمامة ليست من الفروع عند الإماميّة.

أقول: لكنّها من مسائل الفروع عندهم، فعلى فرض صحّة الرواية تكون حجّة وإن لم تكن متواترة عنده.

أو ما يؤدّي مؤدّاه من ألفاظ متقاربة، ثمّ فرَّع على ذلك قوله:

«**فمن كنت مولاه فعليّ مولاه**» وقد روى هذا الصدر من حفّاظ أهل السنّة ما يربو على أربعة وستين عالماً. [١]

القرينة الثانية: نعي النبيّ نفسه إلى الناس حيث إنّه يعرب عن أنّه سوف يرحل من بين أظهرهم فيحصل بعده فراغ هائل، وانّه يُسدّ بتنصيب عليعليه السلام في مقام الولاية. [٢]

القرينة الثالثة: قولهصلى الله عليه وآله وسلم: «يا أيّها الناس بم تشهدون؟» قالوا: نشهد أن لاإله إلاّ الله، قال: «ثمّ مه؟» قالوا: وأنّ محمّداً عبده ورسوله. قال: «فمن وليكم؟» قالوا: الله ورسوله مولانا.

ثمّ ضرب بيده إلى عضد علي، فأقامه، فقال: «من يكن الله ورسوله مولاه فانّ هذا مولاه...».

هذا لفظ جرير، وقريب منه لفظ أمير المؤمنينعليه السلام ولفظ زيد بن أرقم وعامر بن ليلى، وفي لفظ حذيفة بن أسيد بسند صحيح:

«ألستم تشهدون أن لا إله إلاّ الله وأنّ محمّداً عبده ورسوله؟...ـ إلى أن قال ـ:

قالوا: بلى نشهد بذلك.

قال: «اللّهم اشهد» ـ ثمّ قال: ـ يا أيّها الناس إنّ الله مولاي و أنا مولى المؤمنين، وأنا أولى بهم من أنفسهم، فمن كنت مولاه فهذا مولاه، يعني

---

١. لاحظ نقولهم في كتاب الغدير، ج١، موزَّعين حسب قرونهم.

٢. المصدر السابق: ٣٧٠.

علياً». [١]

القرينة الرابعة: قوله عليه السلام عقيب لفظ الحديث: «الله أكبر على إكمال الدين، وإتمام النعمة، ورضا الربّ برسالتي، والولاية لعلي بن أبي طالب».

وفي لفظ شيخ الإسلام الحمّوئي [٢]: «الله أكبر، تمام نبوتي وتمام دين الله ولاية عليٍّ بعدي».

فأي معنى تراه يكمل به الدين، ويتمّ النعمة، ويُرضي الربَّ في عداد الرسالة غير الإمامة التي بها تمام أمرها وكمال نشرها وتوطيد دعائمها؟! إذن فالناهض بذلك العبء المقدّس أولى الناس منهم بأنفسهم.

القرينة الخامسة: قوله ﷺ قبل بيان الولاية: «كأنّي دُعيتُ فأجبتُ»، أو: «أنّه يوشك أن أُدعى فأُجيب»، أو «ألا وإنّي أُوشك أن أُفارقكم»، أو: «يوشك أن يأتي رسول ربّي فأُجيب».

وهو يُعطينا علماً بأنّه ﷺ كان قد بقي من تبليغه مهمّة يُحاذر أن يدركه الأجل قبل الإشادة بها، ولولا الهتاف بها بقي ما بلّغه مُخدَجاً، ولم يذكر ﷺ بعد هذا الاهتمام إلاّ ولاية أمير المؤمنين وولاية عترته الطاهرة الذين يَقْدِمهم هو ـ صلوات الله عليه ـ كما في نقل مسلم [٣]، فهل من الجائز أن تكون تلك المهمّة المنطبقة على هذه الولاية إلاّ معنى الإمامة المصرّح بها في غير واحد من الصحاح؟ وهل صاحبها إلاّ أولى الناس بأنفسهم؟....

---

١. الغدير، ج١، ص ٦٥٦.

٢. فرائد السمطين: ١/ ٣١٥، باب ٥٨، ح ٢٥٠.

٣. صحيح مسلم: ٥/ ٢٥، ح٣٦، كاب فضائل الصحابة.

القرينة السادسة: قولهﷺ بعد بيـان الولاية: «فليبلّغ الشاهـد الغائب»، أوَ تحسب أنّهﷺ يؤكّد هذا التأكيد في تبليغ الغائبين أمراً علمه كلُّ فرد منهم بالكتاب والسنّـة من الموالاة والمحبّة والنصرة بين أفـراد المسلمين مشفـوعاً بـذلك الاهتمام والحرص على بيانه؟ لا أحسب أنّ ضؤولة الرأي يُسفُّ بك إلى هذه الخطّة، لكنّك ولا شك تقول: إنّهﷺ لم يُرد إلاّ مهمّـة لم تُتَح الفرص لتبليغها ولا عـرفته الجماهير ممّن لم يشهدوا ذلك المجتمع،وما هي إلاّ مهمّة الإمامة التي بها كمال الدين، وتمام النعمة، ورضا الربّ،ومـا فهم الملأ الحضور من لفظهﷺ إلاّ تلك، ولم يؤثـر لهﷺ لفظ آخر في ذلك المشهـد يليق أن يكون أمره بالتبليغ لـه، وتلك المهمّة لا تساوق إلاّ معنى الأولى من معاني المولى.[١]

الغدير في الكتاب الكريم

شاء سبحانـه أن يبقىٰ حديث الغديـر غضّاً طرياً لا يبليه الحدثـان، فأنزل حوله آيات ناصعة البيان، نقتصر على ذكر آيتين منها:

١. آية البلاغ

قال سبحانه: ﴿**يا أَيُّها الرَّسُول بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَما بَلَّغتَ رِسالَتَهُ وَاللهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النّاس**﴾.[٢]

صرّح غير واحد من الحفاظ والمحدّثين بنزول الآية يوم الثامن عشر من ذي الحجة سنـة حجة الـوداع لمّا بلغ النبي الأعظم غديـر خُمّ فأتاه جبرئيل فقـال: يا

---

١. الغدير:١/ ٦٥٦ـ٦٥٨.

٢. المائدة:٦٧.

محمد إنّ الله يقرئك السلام ويقول: ﴿يا أَيُّها الرَّسُول بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّك وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَما بَلغتَ رِسالته وَاللهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النّاس﴾.

١. قال أبو جعفر محمد بن جرير الطبري: أخرج ابن أبي حاتم وابن مردويه وابن عساكر عن أبي سعيد الخدري قال: نزلت هذه الآية ﴿يا أَيُّها الرَّسُول بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّك﴾ على رسول الله صلى الله عليه وآله يوم غدير خم، في علي بن أبي طالب عليه السلام.[١]

٢. أخرج ابن مردويه عن ابن مسعود قال: كنّا نقرأ على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله: ﴿يا أَيُّها الرَّسُول بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّك﴾ أنّ علياً مولى المؤمنين ﴿وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَما بَلغتَ رِسالته وَاللهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النّاس﴾.[٢]

٣. أخرج أبو إسحاق الثعلبي النيسابوريّ بسنده عن ابن عباس: في قوله تعالى: ﴿يا أَيُّها الرَّسُول بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّك...﴾. الآية، قال: نزلت في عليّ، أُمر النبيّ صلى الله عليه وآله أن يُبلّغ فيه، فأخذ رسول الله صلى الله عليه وآله بيد علي، فقال: «من كنت مولاه فعليٌّ مولاه، اللّهمّ وال من والاه، وعاد من عاداه».[٣]

٤. روى أبو الحسن الواحديّ النيسابوري بسنده عن أبي سعيد الخُدريّ قال: نزلت هذه الآية يوم غدير خُمّ في عليّ بن أبي طالب عليه السلام.[٤]

٥. روى الحافظ الحاكم الحسكاني في شواهد التنزيل وقواعد التفضيل والتأويل «بإسناده عن الكلبي، عن أبي صالح عن ابن عباس وجابر الأنصاري قالا: أمر الله تعالى محمّداً صلى الله عليه وآله أن ينصب علياً للناس، فيخبرهم بولايته فتخوّف النبي

---

١ و ٢. الدر المنثور: ٣/ ١١٧.

٣. الكشف والبيان: ٤/ ٩٢، تفسير سورة المائدة، آية ٦٧.

٤. أسباب النزول: ١٣٥.

أن يقولـوا: حابى ابن عمّه، وأن يطعنـوا في ذلك عليه، فأوحى الله ﴿يا أيُّها الرَّسُول بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّك ... ﴾ الآية، فقام رسول الله بولايته يوم غدير خُمّ.[١]

٦. قال الإمـام فخر الدين الرازي في تفسيره عنـد ذكر الوجوه حـول الآية: العاشر: نـزلت الآية في فضل عليّ ولمّا نزلت هـذه الآية أخذ بيـده وقال: من كنت مولاه فعليٌّ مولاه، اللّهمّ وال من والاه وعاد من عاداه». فلقيه عمر فقال: هنيئاً لك يا ابن أبي طالب، أصبحت مولاي و مولى كلّ مؤمن ومؤمنة.

وهو قول ابن عبّاس، والبراء بن عازب، ومحمد بن عليّ.[٢]

إلى غير ذلك من الحفّاظ والمحدثين والمفسرين الـذين نقلوا أنّ سبب نزول الآية كان حول حديث الغدير.

٢. آية إكمال الدين

قال سبحانه: ﴿اليَـوم أَكْمَلْتُ لَكُمْ دينكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتي وَرَضيتُ لَكُمُ الإسْلام دِيناً﴾.[٣]

قد نقل غير واحد من علماء التفسير وأئمّة الحديث نزول الآية يوم الغدير.

يؤيد ذلـك ما نقله الرازي وقال: قـال أصحاب الآثار لمّا نزلـت هذه الآية على النبيﷺ لم يعمّر بعـد نزولها إلاّ أحـداً وثمانين يومـاً أو اثنين وثمانين يومـاً، ولم يحصل في الشريعـة زيادة ولا نسخ ولا تبـديل، وكـان ذلك جـارياً مجرى إخبـار النبيﷺ عن قرب وفاته.[٤]

---

١. مجمع البيان:٣/ ٣٤٤.

٢. التفسير الكبير:١٢/ ٤٩.

٣. المائدة:٣.

٤. التفسير الكبير:١١/ ١٣٦.

هذا من جانب و من جانب آخر ذكر المؤرِّخون من أهل السنّة، كالبخاري في صحيحه[١] أنّ وفاته صلى الله عليه وآله وسلم في الثاني عشر من ربيع الأوّل.

فمن يوم الغدير الذي كان في الثامن عشر من شهر ذي الحجة الحرام إلى الثاني عشر من ربيع الأوّل يكون بضعاً وثمانين يوماً.

وأمّا المحدّثون فقد نقلوا أنّ سبب نزول الآية في غير واحد من كتبهم، نظراء:

١. أخرج ابن مردويه وابن عساكر عن أبي سعيد الخدري قال: لمّا نصب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عليّاً يوم غدير خم فنادى له بالولاية، هبط جبريل عليه بهذه الآية: **﴿اليَوم أَكْمَلْتُ لَكُمْ دينكُم﴾**.

٢. أخرج ابن مردويه والخطيب وابن عساكر عن أبي هريرة قال: لمّا كان يوم غدير خم وهو يوم ثماني عشر من ذي الحجة، قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «من كنت مولاه فعليٌّ مولاه» فأنزل الله: **﴿اليَوم أَكْمَلْتُ لَكُمْ دينكُم﴾**.[٢]

٣. وأخرج أيضاً الحميدي وأحمد وعبد بن حميد والبخاري ومسلم والترمذي والنسائي وابن جرير وابن المنذر وابن حبان البيهقي في سننه عن طارق بن شهاب قال: «قالت اليهود لعمر: إنّكم تقرأون آية في كتابكم، لو علينا معشر اليهود نزلت لاتّخذنا ذلك اليوم عيداً قال: وأي آية؟ قالوا: **﴿اليَوم أَكْمَلْتُ لَكُمْ دينكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتي﴾** قال عمر: والله إنّي لأعلم اليوم الذي نزلت على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيه والساعة التي نزلت فيها. نزلت على رسول الله عشية عرفة في يوم الجمعة.[٣]

---

١. البخاري:٤، رقم الحديث ٤١٤٥.

٢. الدر المنثور:٦/ ١٩.

٣. نفس المصدر، ص ١٧.

ما نسب إلى الخليفة أنّها نزلت في عشية عرفة يخالف ما نقله الرازي عن أصحاب الآثار أنّه لمّا نزلت هذه الآية على النبيﷺ لم يعمّر بعد نزولها إلاّ أحداً وثمانين يوماً أو اثنين وثمانين يوماً.

وأخرج ابن جرير عن ابن جريج قال: مكث النبيﷺ بعد ما نزلت هذه الآية إحدى وثمانين ليلة.[1]

ووجه المخالفة أنّ النبي حسب ما اتّفق عليه الجمهور توفّي في الثاني عشر من شهر ربيع الأوّل، فإذا افترضنا انّ الآية تنزلت يوم عرفة يبقى هناك عشرين يوماً، فإذا أُضيف إليه ـ أعني: محرم الحرام وصفر المظفر واثنا عشر يوماً من شهر ربيع الأوّل ـ يكون الحد الفاصل بين نزول الآية ويوم وفاة النبي ٩٢ يوماً ونوضحه كالتالي:

من شهر ذي الحجة الحرام	٢٠ يوماً
من شهري محرم وصفر	٦٠ يوماً
من شهر ربيع الأوّل	١٢ يوماً
المجموع	٩٢ يوماً

فلو افترضنا كون الشهرين ٢٩ يوماً يكون الحدّ الفاصل ٩٠ يوماً مع أنّ المذكور عن أصحاب الآثار انّ الرسول لم يعمّر إلاّ ٨١ ليلة. بخلاف ما إذا اخترنا الروايات الدالة على أنّها نزلت في الثامن عشر من شهر ذي الحجة حيث يكون الحدّ الفاصل نحو إحدى وثمانين أو قريباً منه.

---

١. الدر المنثور:٦/ ٢٠.

لماذا أعرض الصحابة عن مدلول حديث الغدير؟

أقوى مستمسك لمن يريد التخلّص من الأخذ بالنصّ المتواتر الجليّ في المقام، هو انّه لو كان الأمر كذلك فلماذا لم تأخذه الصحابة مقياساً بعد النبي؟ وليس من الصحيح إجماع الصحابة وجمهور الأُمّة على ردّ ما بلّغه النبيّ في ذلك المحتشد العظيم.

والجواب عنه انّ من رجع إلى تاريخ الصحابة يرى لهذه الأُمور نظائر كثيرة في حياتهم السياسية، وليكن ترك العمل بحديث الغدير من هذا القبيل، منها «رزيّة يوم الخميس» رواها الشيخان وغيرهما [1]، ومنها سريّة أُسامة [2]، و منها صلح الحديبية واعتراض لفيف من الصحابة [3]، ولسنا بصدد استقصاء مخالفات القوم لنصوص النبي وتعليماته، فإنّ المخالفة لا تقتصر على ما ذكر، بل تربو على نيّف وسبعين مورداً، استقصاها بعض الأعلام. [4]

وعلى ضوء ذلك لا يكون ترك العمل بحديث الغدير، من أكثريّة الصحابة دليلاً على عدم تواتره، أو عدم تماميّة دلالته.

---

١. أخرجه البخاري في غير مورد لاحظ ج١، باب كتابة العلم، الحديث ٣، وج٤/ ٧٠ وج٦/ ١٠ من النسخة المطبوعة سنة ١٣١٤هـ؛ و الإمام أحمد في مسنده :١/ ٣٥٥.

٢. طبقات ابن سعد:٢/ ١٨٩ـ١٩٢؛ الملل والنحل للشهرستاني:١/ ٢٣.

٣. صحيح البخاري: ٢/ ٨١، كتاب الشروط؛ صحيح مسلم:٥/ ١٧٥، باب صلح الحديبية؛ والطبقات الكبرى لابن سعد:٢/ ١١٤.

٤. لاحظ كتاب النص والاجتهاد للسيد الإمام شرف الدين.

الأمر السابع

السنّة النبويّة
والأئمّة الاثنا عشر

إنّ النبيّ الأكرم ﷺ لم يكتف بتنصيب علي عليه السلام منصب الإمامة و الخلافة، كما لم يكتف بإرجاع الأُمّة الإسلامية إلى أهل بيته وعترته الطاهرة، ولم يقتصر على تشبيههم بسفينة نوح، بل قام ببيان عدد الأئمّة الّذين يتولّون الخلافة بعده، واحداً بعد واحد، حتّى لا يبقى لمرتاب ريب، فقد روي في الصحاح والمسانيد بطرق مختلفة عن جابر بن سمرة انّ الخلفاء بعد النبيّ اثنا عشر خليفة كلّهم من قريش، وإليك ما ورد في توصيفهم من الخصوصيات:

١. لا يزال الدين عزيزاً منيعاً إلى اثني عشر خليفة.

٢. لا يزال الإسلام عزيزاً إلى اثني عشر خليفة.

٣. لا يزال الدين قائماً حتى تقوم الساعة، أو يكون عليكم اثنا عشر خليفة.

٤. لا يزال الدين ظاهراً على من ناوأه حتى يمضي من أُمّتي اثنا عشر خليفة.

٥. لا يزال هذا الأمر صالحاً حتى يكون اثنا عشر أميراً.

٦. لا يزال الناس بخير إلى اثني عشر خليفة. [١]

وقد اختلفت كلمة شرّاح الحديث في تعيين هؤلاء الأئمّة، ولا تجد بينها كلمة تشفي العليل، وتروي الغليل، إلاّ ما نقله الشيخ سليمان البلخي القندوزي الحنفيّ في ينابيعه عن بعض المحقّقين، قال:

«إنّ الأحاديث الدالّة على كون الخلفاء بعده اثني عشر شخصاً، قد اشتهرت من طرق كثيرة، ولا يمكن أن يحمل هذا الحديث على الخلفاء بعده من الصحابة، لقلّتهم عن اثني عشر، ولا يمكن أن يحمل على الملوك الأُمويّين لزيادتهم على الاثني عشر ولظلمهم الفاحش إلاّ عمر بن عبد العزيز... ولا يمكن أن يحمل على الملوك العباسيين لزيادتهم على العدد المذكور ولقلّة رعايتهم قوله سبحانه:

﴿قُلْ لاٰ أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلاَّ الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبىٰ﴾. [٢]

فلابد من أن يحمل على الأئمة الاثني عشر من أهل بيته وعترته، لأنّهم كانوا أعلم أهل زمانهم، وأجلّهم، وأورعهم، وأتقاهم، وأعلاهم نسباً، وأفضلهم حسباً، وأكرمهم عند الله، وكانت علومهم عن آبائهم متصلة بجدّهم ﷺ وبالوراثة اللّدنية، كذا عرّفهم أهل العلم و التحقيق، وأهل الكشف والتوفيق.

ويؤيّد هذا المعنى ويرجّحه حديث الثقلين و الأحاديث المتكثّرة المذكورة في هذا الكتاب وغيرها». [٣]

---

١. راجع صحيح البخاري:٩/ ٨١، باب الاستخلاف؛ صحيح مسلم:٦/ ٣، كتاب الأمارة، باب الناس تبع لقريش؛ مسند أحمد:٥/ ٨٦ـ١٠٨؛ مستدرك الحاكم: ٣/ ٦١٨.

٢. الشورى:٢٣.

٣. ينابيع المودّة:٤٤٦، ط استنبول، عام ١٣٠٢.

أقول: الإنسان الحرّ الفارغ عن كلّ رأيّ مسبق، لو أمعن النظر في هذه الأحاديث وأمعن في تاريخ الأئمّة الاثني عشر من ولد الرسول، يقف على أنّ هذه الأحاديث لا تروم غيرهم، فإنّ بعضها يدلّ على أنّ الإسلام لا ينقرض ولا ينقضي حتّى يمضي في المسلمين اثنا عشر خليفة، كلّهم من قريش؛ وبعضها يدلّ على أنّ عزّة الإسلام إنّما تكون إلى اثني عشر خليفة؛ وبعضها يدلّ على أنّ الدين قائم إلى قيام السّاعة وإلى ظهور اثني عشر خليفة، وغير ذلك من العناوين.

وهذه الخصوصيات لا توجد في الأُمّة الإسلامية إلاّ في الأئمّة الاثني عشر المعروفين عند الفريقين [1]، خصوصاً ما يدلّ على أنّ وجود الأئمّة مستمرّ إلى آخر الدهر ومن المعلوم انّ آخر الأئمّة هو المهديّ المنتظر الذي يعدّ ظهوره من أشراط الساعة.

ثمّ إنّه قد تضافرت النصوص في تنصيص الإمام السابق على الإمام اللاحق، فمن أراد الوقوف على هذه النصوص، فليرجع إلى الكتب المؤلّفة في هذا الموضوع. [1]

١. وهم: علي بن أبي طالب، وابناه الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنّة، وعلي بن الحسين السجاد، ومحمّد بن علي الباقر، وجعفر بن محمّد الصادق، وموسى بن جعفر الكاظم، وعلي بن موسى الرضا، ومحمّد بن علي التقي، وعلي بن محمّد النقي، والحسن بن علي العسكري، وحجّة العصر المهدي المنتظر ـ صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين ـ.

٢. لاحظ الكافي:ج١، كتاب الحجّة؛ كفاية الأثر، لعلي بن محمد بن الحسن الخزاز القمي من علماء القرن الرابع؛ إثبات الهداة للشيخ الحرّ العاملي، وهو أجمع كتاب في هذا الموضوع.

الفصل العاشر

عدالة الصحابة

بين

العاطفة والبرهان

اتجاهان

حول الصحبة والصحابة

لقد احتدم النزاع منذ عصر مبكّر حول الصحبة والصحابة، أعني: الذين التفّوا حول النبي ﷺ وخاضوا معه المعارك والمغازي، ورفعوا رايةَ الإسلام خفّاقة في أحلك الظروف، وأشد المواقف، وجاهدوا بين يديه بأنفسهم ونفيسهم حتّى نشروا الإسلام في ربوع الأرض.

ولا شكّ في أنّ هذا يثير مشاعر كلّ مسلم واعٍ يعتزّ بدينه وشريعته ورسوله وقرآنه، ويشدّه. إلى حبّهم وودّهم حتّى صار حب الصحابة من مظاهر حب النبي ﷺ، وقد اشتهر بأنّ من أحب شيئاً أحبّ آثاره ولوازمه، فمن أحب الرسول ﷺ فقد أحب المتعلّمين على يديه والمجاهدين دونه.

هذا ممّا لا سترة ولا خلاف فيه، إنّما الكلام في أنّ مجرّد صحبة النبي ﷺ سواء أكانت قصيرة الأمد أم طويلته، هل تجعل الصحابي إنساناً مثالياً بعيداً عن المعاصي، صغيرها وكبيرها، جليلها وحقيرها طول عمره؟!

أو انّ صحبة الرسول ﷺ تؤثر في سلوك الصحابي وأخلاقياته، وأنّ كلّ من صحبه يستضيء بنوره وبيانه حسب قابلياته واستعداداته؟!

ولأجل ذلك ظهر هنا اتجاهان:

أحدهما: عـدالة الصحـابـة برُمّتهم استغـراقـاً في حبهم ونزولاً عنـد حكم العاطفة لصاحب الشريعة وأنصاره، وهو خيرة جمهور أهل السنّة

ثانيهما: انّ صحبة الرسول ﷺ تؤثر في سلوك الصحابي وأخلاقياته حسب قابليـاته، فمنهم من بلغ قمة الكمال حتّى أصبح يُستـدرّ به الغمام، ومنهم من لم يبلغ هذا الشأو ولكن استضاء بنور النبي ﷺ وحسنت صحبته وسلمت سريرته، ومنهم من لم ينل إلاّ حظاً قليلاً، وما هذا إلاّ لتفريطه وتقصيره.

والنظرية الثانية هي خيرة الشيعة الإمامية ولفيف من غيرهم.

فالغاية من تأليف هذه الرسـالة هو القضاء بين هذين الاتجاهين على ضوء القـرآن الكـريم والسنّة الشريفـة والتـاريخ الصحيح والعقل الحصيف بأسلوب موضوعي بعيد عن التعصّب والعاطفة .

ويأتي ما هو المقصود ضمن أُمور:

١

من هو الصحابي

اختلفت كلمة جمهور أهل السنّة في تعريف الصحابي مع اتّفاقهم على عدالته، فاتّفقوا على حكمٍ(عدالة الصحابي) لم يُحدَّد موضوعه سعة وضيقاً عندهم. وإليك نصوصهم في هذا الشأن:

١. قال سعيد بن المسيب: الصحابي، ولا نعدّه إلاّ من أقام مع رسول الله ﷺ سنة أو سنتين وغزا معه غزوة أو غزوتين.

٢. قال الواقدي: رأينا أهل العلم يقولون: كلّ من رأى رسول الله وقد أدرك فأسلم وعقل أمر الدين ورضيه فهو عندنا ممّن صحب رسول الله، ولو ساعة من نهار، ولكن أصحابه على طبقاتهم وتقدّمهم في الإسلام.

٣. قال أحمد بن حنبل: أصحاب رسول الله كلّ من صحبه شهراً أو يوماً أو ساعة أو رآه.

٤. قال البخاري: من صحب رسول الله أو رآه من المسلمين فهو من أصحابه.

٥. وقال القاضي أبو بكر محمد بن الطيب: لا خلاف بين أهل اللغة في أنّ الصحابي مشتق من الصحبة، قليلاً كان أو كثيراً، ثمّ قال: ومع هذا فقد تقرر للأُمّة عرف، فإنّهم لا يستعملون هذه التسمية إلاّ فيمن كثرت صحبته، و لا

يجيزون ذلك إلاّ فيمن كثرت صحبته لا على من لقيه ساعة أو مشى معه خطى، أو سمع منه حديثاً، فوجب ذلك أن لا يجري هذا الاسم على من هذه حاله، و مع هذا فإنّ خبر الثقة الأمين عنه مقبول و معمول به وإن لم تطل صحبته ولا سمع عنه إلاّ حديثاً واحداً.

٦. وقال صاحب الغوالي: لا يطلق اسم الصحبة إلاّ على من صحبه ثمّ يكفي في الاسم من حيث الوضع، الصحبةُ ولو ساعة ولكن العرف يخصّصه بمن كثرت صحبته.

قال الجزري بعد ذكر هذه النقول، قلت: وأصحاب رسول الله على ما شرطوه كثيرون، فإنّ رسول الله شهد حنيناً ومعه اثنا عشر ألف سوى الأتباع والنساء، وجاء إليه«هوازن» مسلمين فاستنقذوا حريمهم وأولادهم، وترك مكة مملوءة ناساً وكذلك المدينة أيضاً، وكلّ من اجتاز به من قبائل العرب كانوا مسلمين فهؤلاء كلّهم لهم صحبة، وقد شهد معه تبوك من الخلق الكثير ما لا يحصيهم ديوان، وكذلك حجة الوداع، وكلّهم له صحبة.[1]

إنّ التوسع في مفهوم الصحابي على الوجه الذي عرفته في كلماتهم ممّا لا تساعد عليه اللغة والعرف العام، فإنّ صحابة الرجل عبارة عن جماعة تكون لهم خلطةومعاشرة معه مدّة مديدة، فلا تصدق على من ليس له حظ إلاّ الرؤية من بعيد، أو سماع الكلام أو المكالمة أو المحادثة فترة يسيرة، أو الإقامة معه زمناً قليلاً.

وأعجب منه كما تقدّم انّهم اتّفقوا على عدالة كل صحابي مع أنّهم اختلفوا في مفهوم الصحابي اختلافاً واسعاً، ومن الواضح انّ اتّفاقهم على العدالة رهن اتّفاقهم على تعريف محدد وجامع للمفهوم الصحابي.

١. أُسد الغابة:١/ ١١ـ١٢، طبع مصر.

٢

الصحبة

وملاكات الاختلاف

لا شكّ انّ للصحبة تأثيراً في النفوس من غير فرق بين كون المصاحَب مصاحَب سوء أو غيره، فلذلك نرى أنّ المجرم يوم القيامة يتمنّى عدم اتخاذ فلان صديقاً، يقول سبحانه حاكياً عنه: ﴿يا وَيْلَتى لَيْتَني لَمْ أَتَّخذ فُلاناً خَليلاً﴾[١]، ويقول أيضاً حاكياً عن الخلّة والصحبة: ﴿الأَخلاّءُ يَومئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدوٌّ إِلاّ المُتَّقين﴾[٢]، فإذا كان لصحبة السوء تأثير في تكوين شخصية الإنسان، فلصحبة الأخيار تأثير في النفوس القابلة المستعدة، فربما ترفعه إلى منزلة عالية، وهذا شيء يلمسه كلّ إنسان في واقعه العملي.

لا شكّ انّ لصحبة الأخيار أثراً تربوياً، ولكن مدى تأثيرها يختلف حسب اختلاف عناصر ثلاثة، هي:

١. السن.

٢. الاستعداد.

---

١. الفرقان:٢٨.

٢. الزخرف:٦٧ .

٣. مقدار الصحبة.

أمّا الأوّل فلا شكّ انّ الإنسان الواقع في إطار التربية إذا كان إنساناً يافعاً أو شاباً في عنفوان السن يكون قلبه وروحه كالأرض الخالية تنبت ما أُلقي فيها، فربما تُكوّن الصحبةُ شخصية كاملة تعدّ مثلاً للفضل والفضيلة، وهذا بخلاف ما إذا كان طاعناً في السن، واكتملت شخصيّته الروحية والفكرية، فانّ النفوذ في النفوس المكتملة الشخصية والتأثير عليها والثورة على أفكارها وروحياتها واتجاهاتها أمر صعب، فيكون تأثير الصحبة أقل بمراتب من الطائفة الأُولى.

وأمّا الثاني ــ أعني: الاختلاف في الاستعداد ـ فهو أمر لا يحتاج إلى البيان، فكما أنّ البشر يختلفون في تقبّل العلم، فهكذا هم يختلفون في مقدار قبول الهداية الإلهية، ولهذا نرى أنّ من تخرّجوا عن مدرسة الرسول يختلفون إيماناً و إيثاراً وأخلاقاً و سلوكاً .

وأمّا الثالث أي مقدار الصحبة فقد كانوا مختلفين فيه، فبعضهم صحب النبي ﷺ من بدء البعثة إلى لحظة الرحلة، وبعضهم أسلم بعد البعثة وقبل الهجرة، وكثير منهم أسلموا بعد الهجرة وربما أدركوا من الصحبة سنة أو شهراً أو أيّاماً أو ساعة فهل يصحّ أن نقول: انّ صحبة ما، قلعت ما في نفوسهم جميعاً من جذور غير صالحة وملكات ردية، وكوّنت منهم شخصيات ممتازة أعلى وأجل من أن يقعوا في إطار التعديل والجرح.

وهذه العوامل تؤيد الاتجاه الثاني القائل بأنّ تأثير الصحبة في صحابة الرسول ﷺ لم يكن على نحو يجعل الجميع على حدّ سواء من الإيمان والفضل والتقوى والإيثار والزهد والخير، ومادامت هذه الاختلافات سائدة عليهم فمن البعيد أن نجعلهم على غرار واحد ونزن الكل بصاع معينّ، ونحكم على الكلّ

بصفاء النفس، والتجافي عن زخارف الدنيا .

إنّ صحبة الصحابة لم تكن أشدّ ولا أقوىٰ ولا أطول من صحبة امرأة نوح وامرأة لوط، فقد صحبتا زوجيهما الكريمين، ولبثتا معهما ليلاً ونهاراً ولكن هذه الصحبة ـ للأسف ـ ما أغنت عنهما من الله شيئاً، قال سبحانه: **﴿ضَرَبَ اللهُ مَثَلاً لِلّذِينَ كَفَرُوا امرأةَ نُوحٍ وَٱمرأةَ لُوطٍ كانَتا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبادِنا صالِحَيْنِ فَخانَتاهُما فَلَمْ يُغْنيا عَنْهُما مِنَ اللهِ شَيئاً وَقِيلَ ادْخُلا النّار مَعَ الدّاخِلين﴾**.[1]

إنّ التشرّف بصحبة النبي لم يكن أكثر امتيازاً وتأثيراً من التشرّف بزوجية النبي، وقد قال سبحانه في شأنها : **﴿يا نِساءَ النَّبيّ مَنْ يَأْتِ مِنكُنَّ بِفاحِشَة مُبَيّنةٍ يُضاعَفْ لَها العَذابُ ضِعْفَين وَكانَ ذٰلِكَ عَلى اللهِ يَسيراً﴾**.[2]

وأنت ترى الكتاب العزيز يندّد بنساء النبي ﷺ لأجل كشف سره ويعاتبهنّ في ذلك.

يقول سبحانه: **﴿وَإذ أسرّ النبيّ إلىٰ بَعْضِ أَزْواجِهِ حديثاً فَلَما نَبّأت بِهِ وَأَظهرهُ الله عَليهِ عَرّف بعضه وَأعرض عَنْ بَعض فَلَما نبّأها به قالَتْ مَنْ أنْبأك هذا قال نبّأني العَليمُ الخبيرُ * إنْ تَتُوبا إلى الله فقَدْ صَغَتْ قُلُوبكُما وَإن تَظاهرا عليه فَإنّ الله هُوَ مَولاهُ وَجِبريلُ وَصالحُ المُؤْمنين والْمَلائكةُ بَعْد ذٰلك ظهير* عسىٰ ربُّهُ إنْ طلَّقكنَّ أن يُبْدله أزواجاً خيراً منكنّ مسلماتٍ مؤمناتٍ قانتاتٍ تائباتٍ عابداتٍ سائحاتٍ ثيباتٍ وأبكاراً﴾**.[3]

فأي عتاب أشدّ من قوله سبحانه: **﴿ان تَتُوبا إلى الله فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبكما﴾** أي مالت قلوبكما عن الحقّ، كما أنّ قوله: **﴿وإنْ تَظاهرا عليه﴾** يعرب عن وجود

١. التحريم:١٠.
٢. الأحزاب٣٠.
٣. التحريم:٣ـ٥.

أرضية فيهن للتظاهر ضدّ النبي ﷺ وخلافه، وهو سبحانه أخبر عن إخفاق أُمنيتهنّ، لأنّ الله ناصر النبي وجبرئيل وصالح المؤمنين والملائكة.

كلّ ذلك ينبئ عن أنّ الصحبة ليست علّة تامة لتحويل المصاحب إلى إنسان عادل صالح خائف من الله، ناءٍ عن اقتراف السيّئات حقيرة كانت أو كبيرة، بل هي مقتضية لصلاح الإنسان إذا كان فيه قابلية للاستضاءة، وعزم للاستفاضة.

ومعنى هذا انّ للصحبة تأثيراً متفاوتاً وليست على وتيرة واحدة.

٣

الصحبة

ونفي البعد الإعجازي لها

إنّ دعوة الأنبياء ــ لاسيّما دعوة رسول الله ﷺ ـ ابتنيت على أُسس رائجة في ميادين الدعوة، فكانوا يدعون بالقول والعمل والتبشير والتنذير، ومثل هذا النوع من الدعوة يؤثر في طائفة دون طائفة ، كما أنّه عند التأثير يختلف تأثيره عند من يلبّي دعوته، ولم تكن دعوته دعوة إعجازية خارجة عن قوانين الطبيعة، فالرسول ﷺ لم يقم بتربية الناس وتعليمهم عن طريق الإعجاز، بل قام بإرشاد الناس ودعوتهم إلى الحق مستعيناً بالأساليب التربوية المتاحة والإمكانيات المتوفرة، والدعوة القائمة على هذا الأساس يختلف أثرها في النفوس حسب اختلاف استعدادها وقابلياتها ، ولم يكن تأثير الصحبة في تكوين الشخصية الإسلامية كمادة كيمياوية تستعمل في تحويل عنصر كالنحاس إلى عنصر آخر كالذهب حتّى تصنع الصحبةُ الجيلَ الكبير الذي يناهز مائة ألف، أُمّة عادلة مثالية تكون قدوة وأُسوة للأجيال المستقبلة، فانّ هذا ممّا لا يقبله العقل السليم.

فبالنظر إلى ما ذكرنا نخرج بالنتيجة التالية:

إنّ الأُصول التربوية تقضي بأنّ بعض الصحابة يمكن أن يصل في قوة الإيمان و رسوخ العقيدة إلى درجات عالية، كما يمكن أن يصل بعضهم في الكمال والفضيلة إلى درجات متوسطة، ومن الممكن أن لا يتأثر بعضهم بالصحبة وسائر العوامل المؤثرة إلاّ شيئاً طفيفاً لايجعله في صفوف العدول وزمرة الصالحين.

ويقول بعض المعاصرين تحت عنوان: «هل للصحابي خصوصية مسألة العدالة»:

وأرى أنّ أوّل الخلل يكون عندما نتعامل مع الصحابة وكأنّهم جنس آخر غير البشر، والقرآن الكريم والسنّة المطهرة لا يوجد فيها أبداً هذا التفريق بين الصحابة وغيرهم إلاّ ميزة الفضل للمهاجرين والأنصار الذين كانت لهم ميزة الجهاد والإنفاق أيّام ضعف الإسلام وذلّة أهله، أمّا بقية الأُمور كطروء النسيان والوهم والخطأ وارتكاب بعض الكبائر، فهذه وجدت وحصل من بعض السابقين ومن كثير من اللاحقين.

ولم أجد دليلاً مقنعاً صحيحاً صريحاً يفرق بين شروط العدالة بين جيل وآخر، لا استثني من ذلك صحابة ولا تابعين.[1]

وما ذكرناه هو نتيجة التحليل على ضوء الأُصول النفسية والتربوية غير أنّ البحث لا يكتمل ولا يصحّ القضاء الباتّ إلاّ بالرجوع إلى القرآن الكريم حتّى نقف على نظره فيهم، كما تجب علينا النظرة العابرة إلى كلمات الرسول في حقّهم ثمّ ملاحظة سلوكهم في زمنه ﷺ وبعده. وسيوافيك بيانه في الفصول المستقبلة.

---

١. الصحبة والصحابة: ٢١٧ـ٢١٨.

٤

الصحابة أبصر بحالهم من غيرهم

إنّ من سبر تاريخ الصحابة بعد رحيل رسول الله ﷺ يجد فيه صفحات مليئة بألوان الصراع والنزاع بينهم، حافلة بتبادل التّهم والشتائم، بل تجاوز الأمر بهم إلى التقاتل وسفك الدماء، فكم من بدري وأُحدي انتُهكت حرمته، وصُبّ عليه العذاب صبّاً، أو أُريق دمه بيد صحابي آخر.

وهذا ممّا لا يختلف فيه اثنان، بيد أنّ الذي ينبغي التنبيه عليه، هو أنّ كلاً من المتصارعين، كان يعتقد أنّ خصمه متنكّبٌ عن جادة الصواب، وأنّه مستحقّ للعقاب أو القتل، وهذا الاعتقاد، حتّى و إن كان نابعاً عن اجتهاد، فإنّه يكشف عن أنّ كلاً من الفئتين المختلفتين لم تكن تعتقد بعدالة الفئة الأُخرى.

فإذا كان الصحابي يعتقد أنّ خصمه عادل عن الحق ومجانب لشريعة الله ورسوله، وهو على أساس ذلك يبيح سلّ السيف عليه وقتله، فكيف يجوز لنا نحن أن نحكم بعدالتهم ونزاهتهم جميعاً، وأن نضفي عليهم ثوب القدسيّة على حدّ سواء؟! ونُبرّأهم من كل زيغ وانحراف؟

أو ليس الإنسان أعرف بحاله وأبصر بروحيّاته؟

أو ليس الصحابة أعرف منّا بنوازع أنفسهم، وبنفسيات أبناء جيلهم؟

هـذا وراء ما دار بينهم كلمات تكشف عن اعتقـاد بعضهم في حق بعض، فالاتّهام بـالكذب والنفاق والشتم والسب كـان من أيسر الأُمور المتـداولة بينهم، فهذا هـو سعد بن عبادة سيّـد الخزرج، يخاطب سعد بن معاذ، وهـو سيد الأوس وينسبه إلى الكذب كما حكاه البخاري في صحيحه.

قالت عائشة: فقام سعد بن عبادة وهو سيد الخرج فقال لسعد [بن مـعاذ] كـذبت لعمـر الله ... فقـام أُسيـد ابن حضير وهو ابن عم سعد[بن معاذ] فقال لسعد بـن عبادة: كذبت لعمـر الله لنقتلنّه فإنّك منـافق تجادل عن المنـافقين، فتثاور الحيّان حتّى همّـوا أن يقتتلوا ورسول الله قائم على المنبـر، فلم يزل رسول الله يخفّضهم حتّى سكتوا وسكت.[١]

وليست هـذه القضية فـريـدة في بابها فلهـا عشرات النظائر في الصحـاح والمسانيد وفي غضون التاريخ. وإنّما ذكرتـه ليكون كنموذج لما لم أذكر، وسيوافيك في الفصول التالية نماذج من أفعـالهم وأقوالهم التي يكشف عن اعتقادهم في حقّ مخالفيهم.

أو ليس من العجب العجـاب، انّ الصحـابي يصف صحـابيـاً آخـر ـ في محضر النبي ـ بالكذب، والآخر يصف خصمـه بالنفاق، وكلا الرجلين من جبهة الأنصـار وسنامهم؟! ولكن الـذين جـاءوا بعدهم يصفـونهم بـالعدل والتقـوى، والزهـد والتجافي عن الدنيا، وهل سمعت ظئراً أرحم بالطفل من أُمّه.[٢]

---

١. صحيح البخاري:٣/ ٢٤٥، كتاب التفسير، رقم الحديث٤٧٥٠.

٢. مثل يضرب.

٥

ما هي الغاية من نقد

آراء الصحابة وأفعالهم؟

قد أثبتت البحوث السابقة انّ الصحابة من جنس البشر وليسوا من جنس الملائكة المعصومين الذين ﴿لا يَعْصُونَ اللهَ ما أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ ما يُؤْمَرُونَ﴾[1] فهم كالتابعين وتابعي التابعين في كلّ ما يجوز ومالا يجوز، فتحريم البحث عن حياتهم ونقد آرائهم وأفعالهم، تخصيص بلا جهة.

وقد تذرّعوا في تحريم نقدهم «بأنّ الصحابة هم المصدر لأخذ الدين والمسلمون متطفّلون على موائدهم حيث أخذوا عنهم دينهم، فنقد آرائهم وأفعالهم ينتهي إلى تقويض دعائم الدين» ولكن هذا التذرّع لا يثبت أمام الآيات الصريحة والأحاديث النبوية والتاريخ الصحيح الواردة في نقد آراء الصحابة وأفعالهم.

أضف إلى ذلك: انّ المسلمين كما أخذوا دينهم عن الصحابة أخذوا عن التابعين أيضاً، فلو ثبت ما تذرّعوا به لسرى التحريم إلى التابعين أيضاً، وقد اتّفق

---

١. التحريم:٦.

المسلمون على خلافه في مورد التابعين.

إنّ البحث حول الصحابة لا يؤول إلى انهيار الدين وتصدّع الشريعة، مادام يعيش بين ظهرانيهم علماء ربّانيّون هم أُسوة في الحياة، أُمناء على الدين والدنيا، فلا يضرّ جرح طائفة أو فئة خاصة بثبات الدين وقوامه.

ومع ذلك كلّه، نرى أنّ علماء الرجال وأصحاب الجرح والتعديل يحذرون من نقد حياة الصحابة أشدَّ الحذر ويعدّون ذلك من عمل المبتدعة، يقول الحافظ ابن حجر في الفصل الثالث من «الإصابة»:

اتّفق أهل السنّة على أنّ الجميع عدول، ولم يخالف في ذلك إلاّ شذوذ من المبتدعة، وقد ذكر الخطيب في الكفاية فصلاً نفيساً في ذلك، فقال: عدالة الصحابة ثابتة معلومة بتعديل الله لهم وإخباره عن طهارتهم واختياره لهم، ثمّ نقل عدّة آيات حاول بها إثبات عدالتهم وطهارتهم جميعاً، إلى أن قال: روى الخطيب بسنده إلى أبي زرعة الرازي قال: إذا رأيت الرجل ينتقص أحداً من أصحاب رسول الله فاعلم أنّه زنديق، وذلك انّ الرسول حقّ والقرآن حق، وما جاء به حقّ، وإنّما أدّى إلينا ذلك كلّه الصحابة، وهؤلاء يريدون أن يجرحوا شهودنا ليبطلوا الكتاب والسنّة، والجرح بهم أولى وهم زنادقة.[1]

أقول: إنّ نقد الصحابي عقيدة وفعلاً ليس لغاية إبطال الكتاب والسنّة، ولا لإبطال شهود المسلمين، وإنّما الغاية من البحث في عدالتهم هي الغاية ذاتها من البحث في عدالة غيرهم، فالغاية في الجميع هي التعرف على الصالحين والطالحين، حتّى يتسنّى لنا أخذ الدين عن الصلحاء واجتناب أخذه عن غيرهم، فلو قام الرجل بهذا العمل وتحمّل العبء الثقيل، لما كان عليه لوم، فلو قال أبو

---

١. الإصابة:١/ ١٧.

زرعة مكان هذا القول: «إذا رأيت الرجل يتفحّص عن أحد من أصحاب الرسول لغاية العلم بصدقه أو كذبه، أو خيره أو شرّه، حتّى يأخذ دينه عن الخيرة الصادقين ويتحرز عن الآخرين، فاعلم أنّه من جملة المحقّقين في الدين والمتحرين للحقيقة»، لكان أحسن وأولى، بل هو الحق والمتعيّن.

ومن غير الصحيح أن يتهم العالم أحداً، يريد التثبّت في أُمور الدين، والتحقيق في مطالب الشريعة، بالزندقة وانّه يريد جرح شهود المسلمين لإبطال الكتاب والسنّة، وما شهود المسلمين إلاّ الآلاف المؤلّفة من أصحابه ﷺ، فلا يضرّ بالكتاب والسنّة جرح لفيف منهم وتعديل قسم منهم، وليس الدين القيم قائماً بهذا الصنف من المجروحين «ما هكذا تورد يا سعد الإبل».

٦

هل الصحابة الكرام

فوق الأنبياء؟

إنّ من سبر كتب الحديث والتفسير يجد انّ السلف الصالح ينسبون إلى الأنبياء قصصاً خرافية ويلهجون بأكاذيب شنيعة بلا اكتراث ولا تكذيب، ولكنّهم يتورّعون عن دراسة حياة الصحابي ونقد أفعاله وآرائه وأقواله، وربما يتّهمون الناقل بالزندقة و إبطال شهود المسلمين، فما هذا التبعيض؟! فهل يحظى الصحابة بالتكريم أكثر ممّا يحظىٰ به الأنبياء؟! وهل هم فوق رجال السماء في النزاهة وكرامة النفس؟! و إليك بعض الأكاذيب الشنيعة التي ملئت بها كتب التفاسير.

١. أُكذوبة الغرانيق

قال ابن كثير في تفسير قوله سبحانه: ﴿ وما أَرسلنا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلا نَبيّ إلاّ إذا تَمَنّىٰ أَلقى الشَّيطان في أُمْنِيّته فَينسخُ اللهُ ما يُلقي الشَّيطانُ ثُمّ يُحكِمُ اللهُ آياتِهِ وَالله عَليمٌ حَكيم* لِيَجْعَل ما يُلقي الشَّيطانُ فِتنَةً لِلّذينَ في قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالقاسِيَةِ قُلُوبُهُم وَإِنّ الظّالِمين لَفي شِقاقٍ بَعيدٍ* وليعلَمَ الّذينَ أُوتُوا العِلمَ أَنّهُ

الحَقُّ من رَبّك فَيُؤْمِنُوا بِـهِ فَتخبِت لَهُ قُلوبهُم وَإِنّ الله لهاد الّـذينَ آمنوا إلىٰ صراط مُستَقيم﴾ .[١]

قد ذكر كثير من المفسّرين هاهنا قصة الغرانيق، وما كان من رجوع كثير من المهاجـرة إلى أرض الحبشة ظنـاً منهم انّ مشركي قريـش قد أسلموا، ولكنّهـا من طرق كلّها مرسلة، ولم أرها مسندة من وجه صحيح.

قال ابن أبي حاتم: حدّثنا يونس بن حبيب، حدّثنا أبو داود، حدثنا شعبة، عن أبي بشر، عن سعيد بن جبير، قال:

قرأ رسول الله ﷺ بمكـة النجم، فلمّـا بلغ هـذا الموضع : ﴿**أفرأيتُم اللاّت والعُزّى* وَمَناة الثالثة الأُخرى**﴾ ، قال : فألقى الشيطان على لسانه : تلك الغرانيق العلى وانّ شفـاعتهن ترتجـى ، قالـوا : مـا ذكر آلهتنـا بخيـر قبل اليوم ، فسجـد وسجدوا ، فأنزل الله عزّ وجلّ هذه الآية :﴿**وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبيّ إلاّ إذا تمنّى ألقى الشيطـان في أُمنيته فينسـخ الله ما يلقي الشيطـان ثمّ يحكم الله آياته والله عليم حكيم**﴾ .[٢]

لا يشكّ أي مسلم عـارف بحقّ النبي الخـاتم في أنّ القصـة مكذوبـة ، والأدلّة على نزاهة النبي عن هذه ، كثيرة ، ويكفيك انّ سورة الحجّ مدنية أمر فيها بالأذان بـالحجّ وأذن فيها بـالقتال وأمر فيهـا بالجهـاد ولـم يكن هذا الأمـر وهذا الإذن إلاّ بعد الهجرة بأعـوام . وانّ الذي بين ذلك ، و بين الوقت الـذي يجعلونه لخرافـة الغرانيق أكثـر من عشرة أعـوام . ولو أغمضنا عن ذلك ، إذ لا مـانع من كون السـورة مكية وبعض آيـاتها مـدنية ، لكفى فـي إبطالها مـا أقمنا عليـه في

١. الحج:٥٢ـ ٥٤.

٢. تفسير ابن كثير: ٤/ ٦٥٥؛ ولاحظ تفسير الطبري:١٧ في تفسير نفس الآية، ص ١٣١ ، وغيرهما.

محاضراتنا.[١]

والغرض الأسنى من ذكر هذه الأُكذوبة انّ القوم ينقلون هذه الأكاذيب الشنيعة المنسوبة إلى رسول الله ﷺ ولكنّهم يتورّعون عن دراسة حال الصحابي ونقد رأيه وفعله، فكأنّ الصحابة عندهم أرفع وأنزه من الأنبياء المعصومين بنص الكتاب!!

وهذه القصة التي وردت في كتب التفسير لأهل السنّة صارت أساساً لكتاب «الآيات الشيطانية» لسلمان رشدي المرتدّ حيث نشر كتابه هذا في الملأ العام وأضاف إلى هذه القصة أضعافاً كثيرة ممّا أوحى إليه شيطانه. وقد حكم الإمام الخميني رحمه الله بارتداده ووجوب قتله.

٢. اتّهام داود عليه السلام بقتل زوج أوريا و تزوّجها

إنّ نبي الله داود عليه السلام أحد الأنبياء العظام الذي وصفه سبحانه بقوله: ﴿**وَآتاهُ الله الْمُلْك وَالحِكْمَة وعلّمه ممّا يَشاء**﴾[٢] وقد بلغ من الكمال حدّاً، أن كانت الجبال تتجاوب معه في التسبيح، يقول سبحانه: ﴿**وَلَقَد آتَيْنا داود منّا فَضْلاً يا جِبالُ أوّبي مَعَهُ والطَّير**﴾.[٣]

كما سخّر له الله سبحانه الجبال والطير، فقال: ﴿**إنّا سَخّرنا الجِبال مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيّ وَالإشْراقِ * وَالطَّيْرَ مَحْشُورَةً كُلٌّ لَهُ أَوّابٌ**﴾.[٤]

---

١. سيرة سيّد المرسلين: ١/ ٤٨٨ـ ٤٩٧.

٢. البقرة: ٢٥١.

٣. سبأ: ١٠.

٤. ص: ١٨ـ ١٩.

أفهل يتصوّر في حق نبي بلغ من الكمال ما بلغ أن يعشق امرأة محصنة وهي أوريا، ثمّ يمهد الطريق لقتل زوجها لغاية التزوّج بها؟ ومع ذلك ملئت بهذه الخرافة، التفاسير.

يروي المفسرون في تفسير قوله سبحانه: **﴿وَهَلْ أَتاكَ نَبأُ الخَصم إِذ تسوّرُوا المحرابَ* إِذ دَخَلُوا عَلىٰ داودَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قالُوا لا تَخَفْ خَصْمانِ بَغىٰ بَعْضُنا عَلى بَعْضٍ فَاحْكُمْ بَيْنَنا بِالْحَقِّ وَلا تُشْطِطْ وَاهْدِنا إِلىٰ سَواءِ الصِّراطِ* إِنّ هٰذا أَخي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةٌ واحِدَةٌ فَقالَ أَكْفِلْنيها وَعَزَّني فِي الخطاب* قالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤالِ نَعْجَتِكَ إِلىٰ نِعاجِهِ وَإِنَّ كَثيراً مِنَ الخُلَطاءِ لَيَبْغي بَعْضُهُمْ عَلىٰ بَعْضٍ إِلاّ الَّذينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصّالِحاتِ وَقَليلٌ ما هُمْ وَظَنَّ داوُدُ أَنّما فَتَنّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ راكِعاً وَأَنابَ﴾**.[1]

...جاءه الشيطان قد تمثل في صورة حمامة حتّى وقع عند رجليه، وهو قائم يصلّي، فمدّ يده ليأخذه فتنحى، فتبعه فتباعد حتّى وقع في كوّة، فذهب ليأخذها، فطار من الكوّة، فنظر أين يقع، فذهب في أثره، فأبصر امرأة تغتسل على سطح لها، فرأى امرأة من أجمل الناس خلقاً، فحانت منها التفاتة فأبصرته، فالتفّت بشعرها فاستترت به، فزاده ذلك فيها رغبة، فسأل عنها، فأُخبر أنّ لها زوجاً غائباً بمسلحة كذا وكذا. فبعث إلى صاحب المسلحة يأمره أن يبعث إلى عدوّ كذا وكذا... فبعثه ففتح له أيضاً، فكتب إلى داود عليه السلام بذلك، فكتب إليه أن ابعثه إلى عدوّ كذا وكذا... فبعثه فقتل في المرة الثالثة، وتزوّج امرأته.

فلمّا دخلت عليه لم يلبث إلاّ يسيراً حتّى بعث الله له ملكين في صورة أُنسيّين، فطلبا أن يدخلا عليه، فتسوّرا عليه المحراب، فما شعر وهو يصلّي إذ هما

١. ص:٢١ـ٢٤.

بين يديه جـالسين، ففزع منهما فقالا: ﴿لا تَخَف﴾ إنّما نحن ﴿خَصْمان بَغىٰ بَعْضُنا عَلَى بَعْضٍ فـاحْكُمْ بَيْنَنـا بِـالحَقِّ وَلا تُشْطِط﴾ يقـول: لا تَخَف﴿واهدِنـا إلى سواءِ الصِّراط﴾إلى عدل القضاء فقال: قُصّـا عليَّ قصتكما، فقال أحدهما﴿إنَّ هٰذا أَخي لَهُ تِسعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلي نَعْجَةٌ واحِدَة﴾ قال الآخر: وأنا أُريد أن آخذها فأكمل بها نعاجي مائة، قال: وهو كاره، قال: إذاً لا ندعك وذاك، قال: يا أخي أنت على ذلك بقادر، قال: فإن ذهبت تروم ذلك ضربنا منك هذا وهذا. يعني طرف الأنف والجبهة.

قال: يا داود أنت أحقّ أن يضرب منك هذا وهذا. حيث لك تسع وتسعون امرأة، ولم يكن لأُوريا إلاّ امرأة واحدة، فلم تزل تعرضه للقتل حتّى قتلته. وتزوّجت امرأته،فنظر فلم ير شيئاً، فعرف ما قد وقع فيه، وما قد ابتلى به.[1]

ومعنى ذلك انّـه كان لـداود ٩٩ زوجة وأراد أن يتمّهـا بامرأة غيره وبـذلك ظلم أخـاه، فبعث الله ملكين يطـرحان عملـه بصـورة أُخرى وانّ هنـاك آخـوين لأحدهما ٩٩ نعجة وللآخر نعجـة واحدة فأراد صاحب النعاج الكثيرة أن يتملّك النعجة الوحيدة.

وهـذه القصـة الخرافيـة وأمثـالها تُنسب إلى الأنبيـاء بـلا اكتراث ومع ذلك لايرضون لأحد أن ينقد حياة صحـابي حتى يأخذ دينه من عين صافية ومن رجال صلحاء، أعني: الذين خامر الدين والإيمان أنفسهم وأرواحهم

ما هكذا تورد يا سعدُ الابل.

١. الدر المنثور:٧/ ١٦٠، تفسير سورة ص؛ تفسير الطبري:٢٣/ ٩٣، وغيرهما.

٧

مظاهر الغلو في الصحابة

الغلو هـو تجاوز الحدّ، ومنه غلا السعـر: إذا تجاوز حدّه، قال سبحانه:﴿يٰا أَهْل الكِتـاب لاٰ تَغْلُوا في دِينِكُمْ وَلاٰ تَقُـولـُوا عَلى الله إلاّ الحَق إنّما المَسيحُ عيسَى بن مَرْيَم رَسُول الله وَكَلمته أَلقاهَا إلى مَرْيَم وَرُوحٌ مِنْهُ﴾.(١)

فالغلو في الدين في الآية ، كنـاية عن الغلو في رسوله، أعني: المسيح عيسى بن مريم.

فذكر سبحانه أوّلاً واقعَ المسيح وانّه كان بشراً رسولاً، لا يختلف عمّن تقدّم من الرسل، وهو كلمة الله التي حملتها مريم وولدتها.

ثمّ أشار ثـانياً إلى أنواع غلـوهم فحُلّت الآلهة الثلاثـة مكان الإله الـواحد، وُعّـد المسيح أحد الآلهة تـارة، وابن الإله أُخـرى، فهـذا كلّه غلـو وإفراط، قـال: ﴿ فَآمِنُوا بِـالله وَرُسُلِهِ وَلاٰ تَقُولُوا ثَـلاثَةٌ انْتَهُوا خَيْراً لَكُمْ إنّما اللهُ إلهٌ واحـدٌ سُبْحانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمٰواتِ وَ مَا فِي الأَرْضِ وكَفىٰ بِاللهِ وَكيلاً﴾.(٢)

فكما أنّ الإفراط غلـو وتجاوز للحد فهكذا التفـريط والتقصير، والداعي إلى

١. النساء:١٧١.

٢. النساء:١٧١.

الأخير إمّا عجز الإنسان وعيّه عن أداء الحقّ، أو حسده وحقده.

وللإمام أمير المؤمنين حول الإفراط والتفريط كلمتان نأتي بهما:

١. قال: الثناء بأكثر من الاستحقاق ملق، والتقصير عن الاستحقاق عيّ أو حسد.[١]

٢. وقال: إنّ دين الله بين المقصر والغالي، فعليكم بالنمرقة الوسطى، فيها يلحق المقصر، ويلحق إليها الغالي.[٢]

فالمسلم الحرّ، لايعدل عن النمرقة الوسطى، وهو يخضع للحق مكان خضوعه للملق والعاطفة، أو للبغض والحسد.

إنّ كثيراً من أهل السنّة، غالوا في حقّ الصحابة وتجاوزوا الحد، خضوعاً للعاطفة، وإغماضاً عمّا ورد في حقّهم في الكتاب العزيز والسنّة النبوية والتاريخ الصحيح، فألبسوهم جميعاً لباس العدالة ـ بل العصمة من غير وعي ـ فصاروا مصادر للدين، أُصوله وفروعه، دون أن يقعوا في إطار الجرح والتعديل، من غير فرق بين من آمن قبل بيعة الرضوان وبعدها، ومن آمن قبل الفتح أو بعده، ومن غير فرق بين الطلقاء وأبنائهم والأعراب، مع تفريق الكتاب العزيز بينهم في الإيمان والإخلاص، فالكلّ في نظرهم من أوّلهم إلى آخرهم عدول، لا يخطئون ولا يسهون، ولا يعصون.

وليس هذا إلاّ نوعا من الغلو لم يعهد في أُمّة عبر التاريخ.

مظاهر الغلو

و هنا ـ وراء القول بعدالتهم بل عصمتهم ـ مظاهر للغلو، نشير إليها:

---

١. نهج البلاغة: قصار الكلمات، ٣٤٧.

٢. ربيع الأبرار للزمخشري: ٢/ ٦٣.

١ . سنّة الصحابة

يرى غير واحد من الباحثين انّ للصحابة سنّة، تُعتبر حجة يعمل بها، وإن لم تكن في الكتاب الكريم ولا في المأثور عن النبي، قال مؤلّف كتاب «السنّة قبل التدوين».[١]

«وتطلق السنّة أحياناً عند المحدّثين وعلماء أُصول الفقه على ما عمل به أصحاب رسول الله ﷺ، سواء أكان في الكتاب الكريم أم في المأثور عن النبي ﷺ أم لا. ويحتج لذلك بقوله عليه الصلاة والسلام: «عليكم بسُنّتي وسنة الخلفاء المهديين الراشدين تمسّكوا بها وعضّوا عليها بالنّواجذ». وقوله أيضاً: «تفترق أُمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلّها في النار إلاّ واحدة»، قالوا: ومَن هم يا رسول الله؟ قال: «ما أنا عليه وأصحابي».

ومن أبرز ما ثبت في السنّة بهذا المعنى (سنّة الصحابة) حد الخمر، وتضمين الصناع، وجمع المصاحف في عهد أبي بكر برأي الفاروق، وحمل الناس على القراءة بحرف واحد من الحروف السبعة، وتدوين الدواوين... وما أشبه ذلك ممّا اقتضاه النظر المصلحي الذي أقرّه الصحابة رضي الله عنهم.

ثمّ قال:

وممّا يدلّ على أنّ السنّة هي العمل المتبع في الصدر الأوّل قول علي بن أبي طالب عليه السلام لعبد الله بن جعفر عندما جلد شارب الخمر أربعين جلدة: «كفّ. جلد رسول الله ﷺ أربعين، وأبو بكر أربعين، وكمّلها عمر ثمانين وكلّ سنّة».[٢]

روى السيوطي: قال حاجب بن خليفة شهدت عمر بن عبد العزيز يخطب

---

١ . الدكتور محمد عجاج الخطيب، أُستاذ الحديث وعلومه في كلية الشريعة بدمشق.

٢ . تدوين السنة: ٢٠، ط دار الفكر.

وهو خليفة فقال في خطبته: ألا إنّ ما سنَّ رسول الله وصاحباه فهو دين نأخذ به، وننتهي إليه وماسنّ سواهما فإنّما نرجئه.[١]

هذا وقد احتلّت فتوى الصحابة منزلة الآثار النبوية يأخذ بها فقهاء السنّة، يقول الشيخ أبو زهرة: ولقد وجدناهم (الفقهاء) يأخذون جميعاً بفتوى الصحابي ولكن يختلفون في طريق الأخذ، فالشافعي كما يصرح في «الرسالة» يأخذ بفتواهم على أنهّا اجتهاد منهم واجتهادهم أولى من اجتهاده، ووجدنا مالكاً ـ رضي الله عنه ـ يأخذ بفتواهم على انّها من السنّة . الخ

وهذا يعرب عن أنّ للصحابة حق التشريع وجعل الأحكام في ضوء المصالح العامة، مع أنّ الكتاب العزيز دلّ بوضوح على أنّ حق التشريع خاص بالله فقط، ولا يحق لأحد أن يفرض رأيه على الآخرين.

فدفعُ زمام التشريع إلى غيره سبحانه أشبه بعمل أهل الكتاب حيث اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله. فلم يعبدوهم، بل خضعوا لهم في التحريم والتحليل فصاروا أرباباً في مجال التقنين والتشريع.

روى الثعلبي باسناده عن عدي بن حاتم قال: أتيت رسول الله وفي عنقي صليب من ذهب، فقال لي: «يا عدي اطرح هذا الوثن من عنقك» قال: فطرحته، ثم انتصب إليه وهو يقرأ هذه الآية: ﴿ اتَّخَذُوا أَحْبارَهُمْ وَرُهْبانَهُمْ أَرباباً ﴾[٢] حتى فرغ منها، فقلت: إنّا لسنا نعبدهم، فقال: «أليس يحرّمون ما أحله الله فتحرّمونه، ويحلّون ما حرّم الله فتتحلّونه؟» قال: فقلت: بلى، قال: «فتلك عبادة».[٣]

وأين هذا ممّا عليه أئمّة أهل البيت عليهم السلام روى جابر بن عبد الله عن أبي جعفر

---

١. تاريخ الخلفاء: ١٦.
٢. التوبة: ٣١.
٣. تفسير الثعلبي: ٥/ ٣١٤.

الباقر عليه السلام قال: «يا جابر إنّا لو كنّا نحدّثكم برأينا وهوانا، لكنّا من الهالكين، ولكنّا نحدّثكم بأحاديث نكنزها عن رسول الله».[١]

وممّن وقف على خطورة الموقف، الشوكاني قال: والحق إنّ قول الصحابي ليس بحجّة، فانّ الله سبحانه وتعالى لم يبعث إلى هذه الأُمّة إلاّ نبيّنا محمّداً، وليس لنا إلاّ رسول واحد، والصحابة ومن بعدهم مكلّفون على السواء باتّباع شرعه الكتاب والسنّة، فمن قال: إنّه تقوم الحجّة في دين الله بغيرهما فقد قال في دين الله بما لا يثبت وأثبت شرعاً لم يأمر الله به.[٢]

وممّن بالغ في حجّية قول الصحابي ـ غير المسند إلى الرسول ـ ابن قيّم الجوزية في كتابه «اعلام الموقعين» وقد أوضحنا حال أدلّته البالغة إلى ستة وأربعين دليلاً، في تقديمنا لكتاب طبقات الفقهاء، القسم الأوّل، فلاحظ.[٣]

والعجب انّ الصحابة لم يدّعوا لأنفسهم هذا المقام ولم يغالوا في حقّهم ولم يتجاوزوا الحد، وهذا هو عمر بن الخطاب يقول: وإنّي لعلي أنهاكم عن أشياء تصلح لكم، وآمركم بأشياء لا تصلح لكم.[٤]

وقد شاع وذاع عن الخلفاء قولهم: أقول فيها برأيي فإن أصبتُ فمن الله، وإن أخطأت فمنّي أو من الشيطان» فكيف يمكن أن يكون الرأي المردد بين الله وغيره حكماً شرعياً لازم الاتّباع إلى يوم البعث.

إن هذا إلاّ الغلو الواضح النابع من القول بعصمتهم من غير وعي.

---

١. جامع أحاديث الشيعة: ١/ ١٧.
٢. إرشاد الفحول: ٢١٤.
٣. الفقه الإسلامي منابعه وأدواره: ٢٨٩ـ ٣٠٣.
٤. تاريخ بغداد: ١٤/ ٨١.

٢. العزوف عن نقد الصحابة

من مظاهـر الغلو في الصحابة هـو العزوف عن نقد الصحـابة، والمنع عن التكلم حول ما دار بينهم من النزاع والنقاش، يقول إمام الحنابلة:

وخير هذه الأُمّة بعد نبيّها ﷺ أبو بكر، وخيرهم بعد أبي بكر عمر، و خيرهم بعد عمـر، عثمان، وخيرهم بعد عثمان علي ـ رضـوان الله عليهم ـ خلفـاء راشدون مهديّون، ثمّ أصحاب محمّـد بعد هؤلاء الأربعـة لا يجوز لأحد أن يذكـر شيئاً من مسـاويهم ولا يطعن على أحـد منهم، فمن فعـل ذلك فقـد وجب على السلطـان تأديبه وعقـوبته، ليس له أن يعفو عنـه، بل يعاقبه ثمّ يستتيبه، فإن تـاب قبل منه، وإن لم يتب أعاد عليه العقوبة، وجلده في المجلس حتّى يتوب ويراجع.[١]

وقال الإمام الأشعري: ونشهد بالجنة للعشرة الذين شهد لهم رسول الله ﷺ بها ونتولّى بها ونتولّى سائر أصحاب النبي ﷺ ونكفّ عمّا شجر بينهم...[٢]

وقـال أبو الحسين محمـد بن أحمد بن عبد الـرحمن الملطي(المتوفّى ٣٧٧هـ) عند ما ذكر عقائد أهل السنّة ومنها: الكفّ عن أصحاب محمد.[٣]

وعندمـا يقف البـاحـث على مصادر جمة وتظهـر أمامه أفـانين من اقتراف المعاصي وسفك الدماء الطـاهرة، وهتك الحرمات، ويجابههم بهذه الحقائق، فإنّهم يلتجئون إلى مـا يُروى عن عمر بن عبد العـزيز وأحيانـاً عن الإمام أحمد بن حنبل من لزوم الإمسـاك عمّا شجر بين الصحابة مـن الاختلاف، وكثيراً ما يقولـون حول الدماء التي أُريقت بيد الصحابة ـ حيث قتل بعضهم بعضاً ـ تلك دماء طهّر الله

---

١. كتاب السنة لأحمد بن حنبل: ٥٠.

٢. الإبانة: ٤٠، ط دار النفائس، ومقالات الإسلاميين: ٢٩٤.

٣. التنبيه والردّ: ١٥.

منها أيدينا فلا نلوّث بها ألسنتنا.

غير أنّ هـذه الكلمة ــ من أيّ شخص صـدرت ــ تخالف القرآن الكـريم والسنّة النبوية والعقل الصريح.

أمّا القرآن الكريم فقد وصف طوائف من الصحابة بالأوصاف التي سوف تقف عليهـا عند تصنيف الصحـابـة والتي منهـا الفسق وقال فيها قـال: ﴿**يا أَيُّها الّذينَ آمَنـوا إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيّنوا أَن تصيبُـوا قَوْماً بِجَهالـةٍ فَتُصْبِحُوا عَلىٰ ما فَعَلْتُمْ نادِمين**﴾.[1]

وأمّا السنّـة النبويـة فهي تصف قتلة عمار بالفئـة الباغيـة حيث قال ﷺ: «تقتلك الفئة البـاغية، تدعـوهم إلى الجنّة ويدعـونك إلى النار».[2] وكان معاوية، وعمرو بن العاص يقودان الفئة الباغية.

ويقول ﷺ في حقّ الخوارج: « تمرق مارقة على حين فرقة من المسلمين تقتلهم أولى الطائفتين بالحق».[3]

وهـذه الأحاديث وأمثالها كثيرة مبثوثة في الصحـاح والمسـانيد، فإذا كـان الإمساك أمـراً واجباً والإطـلاق أمراً محرماً، فلماذا أطلـق الوحي الإلهي والنبي ﷺ لسانهما بوصف هؤلاء بالأوصاف الماضية؟!

وأمّا العقـل فلا يجوّز لنا أن نلبس الحق بـالباطل ونكتم الحقّ ونكيـل للظالم والعادل بمكيـال واحد، أمّا ما روي عن الإمـام أحمد فلعلّه يريد بـه الإمساك عن الكلام فيهم بالباطل والهوى، وأمّا الكلام فيهم بما اشتهر اشتهار الشمس في رائعة النهار ونقله المحدّثون والمؤرخون في كتبهم وأُشير إليه في الذكر الحكيم فلا معنى

---

١. الحجرات:٦.
٢. الجمع بين الصحيحين:٢/ ٤٦١، رقم١٧٩٤.
٣. السنّة لابن حنبل،رقم ٤١.

للزوم الإمساك عنه.

ثمّ إنّه يُستشفّ من هذا الكلام أنّ الدماء التي أُريقت في وقائع الجمل وصفين والنهروان، كانت قد سُفكت بغير حق، وهذا ــ وأيم الحق ــ عين النصب، وقضاء بالباطل، وإلاّ فأي ضمير حرّ يحكم بأنّ قتال الناكثين والقاسطين والمارقين، كان قتالاً بغير حقّ؟! وكلّنا يعلم أنّ أمير المؤمنين عليه السلام كان على بيّنة من ربّه وبصيرة من دينه، يدور معه الحقّ حيثما دار، وهو الذي يقول: «والله لو أُعطيتُ الأقاليم السبعة بما تحت أفلاكها على أن أعصيَ اللهَ في نملةٍ أسلبُها جِلْبَ شعيرة ما فعلتُ».

ما هذا التجنّي أمام الحقائق الواضحة؟!

أو ليس العزوف عن نقد الصحابة تكريساً للأخطاء، وإيغالاً في التقديس؟!

أو ليس تنزيه الصحابة جميعاً تنكّراً للطبيعة البشرية.

إنّ النقد الموضوعي تعزيز لجبهة الحق، وتمييز الخبيث من الطيّب، والمبطل عن المحق قال سبحانه: ﴿ما كانَ اللهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمنينَ عَلى ما أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتّىٰ يَميزَ الخَبيثَ مِنَ الطَّيِّبِ﴾.[1]

ولو كان الكفّ عمّا اقترفوا أمراً واجباً فلماذا خرق النبي هذا الستر وأخبر عن رجوعهم عن الطريق المهيع.

وهذا هو الإمام البخاري يروي روايات كثيرة حول ارتداد بعض الصحابة بعد رحيل النبي، نكتفي بواحدة منها.

إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: بينما أنا قائم على الحوض إذا زمرة حتّى إذا

١. آل عمران:١٧٩.

عرفتهُم خرج رجل بيني و بينهم فقال: هلم! فقلت: أين؟ فقال: إلى النار والله، فقلت: ما شأنهم؟ قال: إنّهم ارتدّوا على أدبارهم القهقرىٰ، ثمّ إذا زمرة أُخرى، حتّى إذا عرفتهم خرج رجل بيني و بينهم فقال لهم: هلم، فقلت: إلى أين؟ قال: إلى النار والله، قلت: ما شأنهم؟ قال: إنّهم ارتدوا على أدبارهم، فلا أراه يخلص منهم إلاّ مثل هِمْل النعم». [1]

وظاهر الحديث:«حتّى إذا عرفتهم» و قوله: «ارتدوا على أدبارهم القهقرى» أنّ الذين أدركوا عصره وكانوا معه، هم الذين يرتدون بعده.

إذا راجعنا الصحاح والمسانيد نجد أنّ أصحابهم أفردوا باباً بشأن فضائل الصحابة إلاّ أنهّم لم يفردوا باباً في مثالبهم، بل أقحموا ما يرجع إلى هذه الناحية في أبواب أُخر، ستراً لمثالبهم وقد ذكرها البخاري في الجزء التاسع من صحاحه في باب الفتن، وأدرجها ابن الأثير في جامعه في أبواب القيامة عند البحث عن الحوض، والوضع الطبيعي لجمع الأحاديث وترتيبها، كان يقتضي عقد باب مستقل للمثالب في جنب الفضائل حتّى يطلع القارئ على قضاء السنة حول صحابة النبي الأكرم.

٣. السنّة قاضية على القرآن

القرآن الكريم هو المرجع الأوّل للمسلمين في الشريعة والعقيدة، وقد وصفه سبحانه بأنّ فيه تبياناً لكلّ شيء، قال: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتابَ تِبْياناً لِكُلِّ شَيْءٍ﴾. [2]

---

١. جامع الأُصول لابن الأثير:١١/ ١٢٠، كتاب الحوض في ورود الناس عليه، رقم الحديث ٧٩٧٢.
و «الفرط»: المتقدم قومه إلى الماء، ويستوي فيه الواحد والجمع، يقال: رجل فرط وقوم فرط.

٢. النحل:٨٩.

والمراد من الشيء في الآيـة إمّا المعنى العام، أو المعنـى الخاص، أي العقيدة والشريعة، والمعنى الثاني هو القدر المتيقّن، فيجب أن يكون ميزاناً للحقّ والباطل فيما تحكيه الروايات في مجالي العقيدة والشريعة.

كما أنّـه سبحانـه عـرّفه في مكـان آخـر بأنّـه المهيمن على جميع الكتب السماوية ﴿ **وَأَنْزَلْنَا إِلَيكَ الْكِتَابَ بِالحَقِّ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ** ﴾.[1]

فإذا كان القـرآن مهيمناً على جميع الكتب السماوية وميزانـاً للحقّ والباطل الـواردين فيهـا، فأولى أن يكـون مهيمنـاً على مـا يُنسب إلى صـاحب الشريعـة المحمّدية من صحيح وسقيم.

ومقتضى ذلك أن يكون القرآن حاكماً على السنّة ومعياراً لصحّتها وسقمها؛ ولكن الغلـوّ في رواة السنّـة وعلى رأسهم الصحـابـة، انتهـى إلى خـلاف ذلك، فصارت السنّـة قاضيـة على القرآن، حـاكمة عليـه، وهذا أحـد مظاهـر الغلوّ في الصحابة ومن تتلمذ على أيديهم حيث قدّموا رواياتهم على كتاب ربّ العزّة، وإن كنت في ريب ممّا ذكرنا فاقرأ ما نتلوه عليك:

روى الحافظ الكبير أبو محمـد عبد الرحمن الدارمي في سننـه في باب «السنّة قاضية على كتاب الله» بسنده عن يحيى بن أبي كثير قـال: السنّة قاضية على القرآن وليس القرآن بقاض على السنّة.[2]

قال الإمام الأشعري واختلفوا في القرآن هل ينسخ إلاّ بقرآن، وفي السنّة هل ينسخها القرآن؟ فقال: المختلفون في ذلك ثلاثة أقاويل، منها:

السنّـة تنسخ القـرآنَ وتقضي عليـه، والقـرآن لا ينسخ السنّـة ولا يقضي

---

١. المائدة:٤٨.

٢. سنن الدارمي:١/ ١٤٤.

عليها.[١]

لا شكّ انّ السنّة المحكيـة الّتي تصـدر عن لسـان النبيّ هـي كـالقـرآن الكـريم، تخصِّص عمـوم القرآن وتقيّـد مطلقـه، ولا يكون بينهما أيّ خـلاف حتّى يكـون أحدهما قـاضياً على الآخـر، إنّما الكـلام في هذه السنن الحاكيـة المبثوثـة في الصحاح والسنن والمسانيد، فهل يمكن أن تكون تلك السنّة قاضية على كتاب الله ولا يكون الكتاب قاضياً عليها؟!

﴿**تلك إذاً قسمة ضيزى**﴾.

٤. حجّية رواياتهم بلا استثناء

من مظاهـر الغلو في حقّ الصحابـة، حجّية رواياتهم بـلا استثناء، مع أنّ الصحابة كانوا على أصناف يعرفهم كلّ من قرأ الكتاب العزيز وتدبّر في آياته.

كانت في الصحـابة طائفة من المؤمنين المخلصين بدرجـات مختلفة، وفيهم المسلمون الذين لم يدخل الإيمان في قلـوبهم، وفيهـم المنافقون وهـم عدد غير قليل، وفيهم المؤلّفـة قلوبهم، وفيهم من نـزل القـرآن بفسقه، وفيهم من أُقيم عليـه الحدّ الشرعي في زمن النبيّ، وفيهم من ارتدّ عن دينه إلى غير ذلك من الأصناف الّتي لا يحتجّ بأقوالها ورواياتها.

ومع ذلك احتجُ بروايات الصحابي مطلقاً، ومن دون استثناء.

إنّ الرسول الأعظم ﷺ حذّر أصحـابه من الكـذب عليه في حياتـه، وهذا يعرب عن وجود من كان يكذب عليه في حياته فكيف بعد مماته.

روى البخـاري، عن رِبْعي بن حـراش يقـول: سمعت عليّـاً يقـول: قـال

---

١. مقالات الإسلاميين:٦٠٨.

النبي ﷺ: لا تكذبوا عليّ فانّه مَنْ كذب عليّ فليلج النار».[١]

وروى أيضاً عن عبد الله بن الزبير قال: قلت للزبير: إنّي لا أسمعك تحدّث عن رسول الله ﷺ كما يحدّث فلان وفلان؟ قال: إنّي لم أُفارقه، ولكن سمعته يقول:«من كذب عليّ فليتبوّأ مقعده من النّار».

إلى غير ذلك من الأحاديث الّتي رواها الإمام البخاري في هذه المضمار.

وقد عقد ابن ماجة في سننه باب التغليظ على تعمّد الكذب على رسول الله ﷺ، وروى فيه ثماني روايات حول نهي النبي عن الكذب عليه.

وعن أبي قتادة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول على هذا المنبر: إيّاكم وكثرة الحديث عنّي، فمن قال، عليّ فليقل عدلاً أو صدقاً، و من تقوّل عليّ ما لم أقل فليتبوّأ مقعده من النار.[٢]

ماذا يريد رسول الله من خطابه: «إيّاكم وكثرة الحديث عنّي» ألا يدلّ هذا على أنّه كان بين الصحابة من يتقوّل عليه وينقل عنه ما لم يقل؟ نعم هذا لا يستلزم اختصاص الحكم بالصحابة، بل يحرم التقوّل على غير الصحابي، أيضاً بملاك الاشتراك في التكليف، ولكن الخطاب متوجه إلى الصحابة يخصّهم بالذكر وإن كان الحكم واسعاً.

ثمّ إنّ ابن ماجة عقد باباً آخر، تحت عنوان «من حدّث عن رسول الله حديثاً وهو يُرى أنّه كذب» روى فيه أربع روايات كلّها بمضمون الحديث التالي: من حدّث عنّي حديثاً وهو يرى أنّه كذب فهو أحد الكاذبين.[٣]

---

١. صحيح البخاري: ١، باب إثم من كذب على النبيّ، الحديث ١٠٦ـ١٠٧.

٢. سنن ابن ماجة: ١/ ١٤، رقم ٣٥.

٣. سنن ابن ماجة: ١/ ١٤، قسم المقدمة، برقم ٣٨.

وهذا يكشف عن وجود أرضية سيّئة بين نقلة الحديث في عصر الرسول، أفيمكن بعد هذه الروايات أن نكيل عامة الصحابة بكيل واحد ونصفهم بالعدل والزهد والتقى؟! مع أنّ منهم ـ بعدما ظهر كذبه في الحديث ـ من يعتذر بأنّه من كيسه.

أخرج البخاري عن أبي صالح، قال: حدّثني أبوهريرة، قال: قال النبيّ ﷺ: أفضل الصدقة ما ترك غنىً، واليد العليا خير من اليد السفلى، وابدأ بمن تعول، تقول المرأة: إمّا أن تطعمني وإمّا أن تطلقني.

ويقول العبد: اطعمني واستعملني.

ويقول الابن: اطعمني إلى من تدعني؟

فقالوا: يا أبا هريرة، سمعت هذا من رسول الله ﷺ؟!

قال: لا، من كيس أبي هريرة.

ورواه الإمام أحمد في مسنده باختلاف طفيف في اللفظ.

انظر إلى الرجل ينسب في صدر الحديث الرواية إلى النبيّ ﷺ بضرس قاطع، ولكنّه عندما سُئل عن سماع الحديث من رسول الله ﷺ عدل عمّا ذكره أوّلاً، وصرح بأنّه من كيسه الخاص أي من موضوعاته.[1]

٥. القول بعدالتهم جميعاً

إنّ من مظاهر الغلو في الصحابة، القول بعدالتهم جميعاً، كأنّ الرؤية أو الصحبة جعلتهم ملائكة يسيرون في الأرض بصورة الإنس، لا يعصون الله ما

---

١. البخاري، كتاب النفقات، رقم الحديث ٥٣٥٥؛ مسند أحمد: ٢/ ٢٥٢.

أمرهم ويفعلون ما يؤمرون.

والقوم وإن كانوا يصفونهم بالعدل، ولكن يتعاملون معهم بنحو كأنّهم معصومون، فوق أن يكونوا عدولاً، ولذلك يتحاشون عن نسبة أيّ ذنب أو خطيئة إليهم، إلى حدٍّ ذهب الإمام أحمد إلى وجوب الإمساك عن التعرض للصحابة وحمل أعمالهم على الصحة، قال: لا يجوز لأحد أن يذكر شيئاً من مساوئهم، ولا يطعن على أحد منهم بعيب أو نقص، فمن فعل ذلك فقد وجب على السلطان تأديبه عقوبته ليس له أن يعفو عنه، بل يعاقبه ثمّ يستتيبه فإن تاب قبل منه، وإن لم يتب أعاد عليه العقوبة وجلده في المجلس حتّى يتوب ويراجع.[١]

وقال ابن حجر : ويجب الاعتقاد بنزاهتهم لأنّه قد ثبت أنّ الجميع من أهل الجنّة وأنّه لا يدخل أحد منهم النار.[٢]

ليت ابن حجر يشير إلى آية أو رواية صحيحة تدلّ على أنّ جميع الصحابة من أهل الجنّة، وأنّه لا يدخل أحد منهم النار،و سيوافيك من الصحابة مَن وصفه الله سبحانه بأنّه فاسق.[٣]كما وصف لفيفاً منهم بأنّهم يريدون الدنيا ولفيفاً يريدون الآخرة و قال:﴿**منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة**﴾.[٤]

كيف تحرم النار على مَن ترك رسول الله وهو يلقي عليهم خطبة الجمعة وذهب للّهو والتجارة، قال سبحانه: ﴿**وإذا رَأَوْا تِجارَةً أَوْ لَهْواً انْفَضُّوا إِلَيْها وَتَرَكُوكَ قائِماً...**﴾[٥]، إلى غير ذلك من الآيات الذامة لفئة منهم، وستوافيك تلك الآيات في مكانها.

---

١. السنّة وعقيدة أهل السنّة: ٥٠.

٢. الإصابة: ١/ ١.

٣. الحجرات: ٦.

٤. آل عمران: ١٥٢.

٥. الجمعة: ١١.

وقال الذهبي: وأمّـا الصحابة فبساطهم مطوي، وإن جـرى ما جرى، وإن غلطوا كما غلط غيرهم من الثقـات!! فما يكاد يسلم أحـد من الغلط ولكنّه غلط نادر لا يضر أبـداً، إذ على عدالتهم، وقبول ما نقلـوا ـ العمل وبه نـدين الله تعالى. وأمّـا التابعـون فيكـاد فيهم ـ من يكـذب عمـداً، ولكن لهم غلط وأوهام... وأمّـا أصحاب التابعين كمالك والأوزاعي، وهذا الضرب، فعلى المراتب المذكورة ووجد في عصرهم من يتعمـد الكذب أو من كثـر غلطه، فترك حـديثه هـذا مالك وهـو النجم الهادي بين الأُمّة ، وما سلم من الكلام فيه، وكذا الأوزاعي ثقة حجة، وربما انفرد ووهـم، وحديثه عن الزهري فيه شيء... .[1]

وقال الطحاوي: ونحبّ أصحاب رسـول الله ولا نفرّط في حب أحد منهم، ولا نتبرّأ من أحد منهم، ونبغض من يبغضهم، وبغير الخير يذكـرهـم، ولا نذكرهم إلّا بخير، وحبّهم دين وإيمان وإحسان وبغضهم كفر ونفاق وطغيان.[2]

ولمّا كان القول بعدالة الصحابة جميعـاً أمراً غريباً، إذ كيف يتصوّر أنّ جماعة كثيرة ربما تناهز مائة ألـف قد صاروا عدولاً بمجرّد الرؤية أو بإضـافة الصحبة مع أنّ قسماً منهم كـانوا يفقـدون حسن السابقـة في عهد الجاهليـة وارتكبوا جنـايات يندى لها الجبين، فهل يمكن أن تكـون رؤية الـرسولﷺأو صحبتـه إكسيراً يقلب العنصر الخبيث إلى العنصر الطيب كقلب النحاس إلى الذهب؟

كلاّ لا يمكن، ولا العقل يصدقه، ولا العلم ولا التجربة الاجتماعية.

ولذلك نرى أنّ بعض المنصفين من أهل السنة توقّفوا في الحكم بعدالة جميع

---

١. الرواة الثقات: ٢١.

٢. شرح العقيدة الطحاوية: ٣٩٦.

الصحابـة فلم يؤيّـدوا عدالتهم بقول مطلق ولم ينفـوها كـذلك ولم يبدوا رأيهم في المسألة وإنّما حكوا الآراء فيها وإليك نقل بعض كلماتهم:

قال الآمدي: اتّفق الجمهـور على عدالة الصحابـة، وقال قوم: إن حكمهم في العدالـة حكم من بعدهم في لزوم البحث عن عدالتهم في الـرواية، ومنهم من قال: إنّهم لم يزالوا عدولاً إلى حين ما وقع الاختلاف والفتن فيما بينهم، وبعد ذلك فـلابدّ مـن البحث في العدالـة عن الـراوي أو الشـاهد مبهم إذا لم يكـن ظاهـر العدالة، ومنهم من قال: إنّ كلّ من قاتل عليّاً عالماً منهم فهو فاسق مردود الرواية والشهادة على الإمـام الحقّ، ومنهم من قال بـردّ رواية الكلّ وشهـادتهم، لأنّ أحد الفريقين فاسق وهو غير معلوم ولا معيّن.[١]

قال الغـزالي: وزعـم قوم إنّ حـالهم ـ أي الصحابـة ـ كحـال غيرهم في لزوم البحث، وقال قوم: حـالهم العدالة في بداية الأمر إلى ظهـور الحرب والخصومات، ثمّ تغيرت الحال وسفكت الدماء فلابدّ من البحث.[٢]

وسيوافيك انّ القـول بعدالـة الصحابة أو التـوقّف فيها مـرفوض بتصريح القرآن على خلافه وشهادة السنّة على ضدّه.

١. الاحكام:٢/ ١٢٨.
٢. المستصفى:١/ ٣٠٨.

٨

الاعتقاد بعدالة الصحابة كخلافة الخلفاء

ليس من صميم الدين

من يراجع الرسائل والكتب العقائدية يقف فيها على مسألتين تعتبران منذ عصر الإمام أحمد(المتوفّى ٢٤١هـ) من صميم الدين وممّا يجب الإيمان به، وهما:

١. خلافة الخلفاء الأربعة.

٢. عدالة الصحابة جميعاً.

يقول إمام الحنابلة في رسالة عقائدية: وخير هذه الأُمّة بعد نبيّها ﷺ أبو بكر، وخيرهم بعد أبي بكر، عمر، وخيرهم بعد عمر، عثمان، وخيرهم بعد عثمان، علي ـ رضوان الله عليهم ـ خلفاء راشدون مهديّون، ثمّ أصحاب محمد بعد هؤلاء الأربعة.[1]

وقال الإمام الأشعري في رسالة ألّفها لبيان عقيدة أهل الحديث:

إنّ الإمام الفاضل بعد رسول الله ﷺ أبو بكر الصدّيق، ثمّ عمر بن الخطاب، ثمّ عثمان بن عفان، ثمّ علي بن أبي طالب عليه السلام.

---

١. السنّة: ٥٠.

فهؤلاء الأئمّة بعد رسول الله ﷺ وخلافتهم خلافة النبوّة.[١]

وقال أبو جعفر الطحاوي في العقيدة الطحاوية المسمّاة بـ«بيان السنّة والجماعة»:

وتثبيت لأبي بكر الصديق تفضيلاً وتقديماً على جميع الأُمّة ثمّ لعمر بن الخطاب، ثمّ لعثمان، ثمّ لعلي».[٢]

هذه النصوص المذكورة وما لم نذكره تعرب عن أنّ خلافة الخلفاء ــ عند القوم ـ عقيدة إسلامية يجب على كلّ مسلم الاعتقاد بها كالاعتقاد بسائر الأُصول من توحيده سبحانه ونبوّة نبيّه ومعاد الإنسان، وقد ذكرها الإمامان: أحمد والأشعري في عداد عقائد أهل السنة والجماعة.

هذا هو المفهوم من هذه الكلمات وربما يتصوّر القائل أنّ الاعتقاد بخلافة الخلفاء أصل من أُصول الإسلام وقد جاء به النبيّ الخاتم وأمر الناس بالاعتقاد به.

الاعتقاد بخلافة الخلفاء ليس من صميم الدين

كيف يتصوّر ذلك مع أنّ النبيّ ﷺ كان يقبل إسلام من ذكر الشهادتين دون أن يسأله عن خلافة الخلفاء؟

والذي يدلّ على أنّ خلافة الخلفاء ليست أصلاً دينيّاً وإنّما هي مرحلة زمنية مرّ بها المسلمون في فترة من تاريخهم كما مرّوا بخلافة سائر الخلفاء، هو أنّ أصل الخلافة والإمامة من الفروع عند متكلّمي أهل السنّة، فكيف تكون خلافة

١. الإبانة في أُصول الديانة: ٢١ـ ٢٢، باب إبانة قول أهل الحقّ والسنّة.

٢. شرح العقيدة الطحاوية، للشيخ عبد الغني الميداني الحنفي الدمشقي: ٤٧٩. ولاحظ الفرق بين الفرق: ٣٥٠، للبغدادي وغيره.

الخلفاء من الأُصول؟

قال الغزالي: واعلم أنّ النظر في الإمامة أيضاً ليست من المهمّات، وليس أيضاً من فن المعقولات، بل من الفقهيّات.[١]

وقال الآمدي: اعلم أنّ الكلام في الإمامة ليس من أُصول الديانات، ولا من الأُمور اللابدّيّات بحيث لا يسع المكلّف الإعراض عنها والجهل بها.[٢]

وقال السيد الشريف: وليست الإمامة من أُصول الديانات والعقائد، بل هي من الفروع المتعلّقة بأفعال المكلّفين، إذ نصب الإمام عندنا واجب على الأُمّة سمعاً.[٣]

فإذا كانت الكبرى حكماً فرعياً من فروع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد قام المسلمون بعد رحيل الرسول بتطبيقها على الخلفاء الأربعة ثم توالى الخلفاء بعدهم، أفهل يكون ذلك دليلاً على أنّ الاعتقاد بخلافتهم أصل من الأُصول؟

إذ طالما قام المسلمون بواجبهم في أكثر بقاع العالم فبايعوا شخصاً بالخلافة فلم تُصبح خلافته أصلاً من أُصول الإسلام، هذا من غير فرق بين أن نقول بصحّة خلافتهم وكونها جامعة شرائط الخلافة أم لم نقل، إنّما الكلام في أنّ الاعتقاد بها ليس أصلاً من أُصول الإسلام.

ومن سبر التاريخ يقف على أنّ يد السياسة أوجدت تلك الفكرة، وجعلت خلافة الخلفاء الثلاث أصلاً من أُصول الإيمان ليكون ذريعة إلى سائر المسائل السياسية.

---

١. الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٢٣٤.
٢. غاية المرام في علم الكلام، ص ٣٦٢.
٣. شرح المواقف، ج٨، ص ٣٤٤.

ذكر المسعودي: اجتمع عمرو بن العاص مع أبي موسى الأشعري في دومة الجندل، فجرى بينهما مناظرات، وقد أحضر عمرو غلامه لكتابة ما يتّفقان عليه، فقال عمرو بن العاص بعد الشهادة بتوحيده سبحانه ونبوّة نبيّه ﷺ ونشهد أنّ أبا بكر خليفة رسول الله ﷺ عمل بكتاب الله وسنّة رسول الله ﷺ حتى قبضه الله إليه، وقد أدّى الحق الذي عليه.

قال أبو موسى: اكتب، ثمّ قال في عمر مثل ذلك، فقال أبو موسى: اكتب. ثمّ قال عمرو: اكتب انّ عثمان ولي هذا الأمر بعد عمر على إجماع من المسلمين وشورى من أصحاب رسول الله ﷺ ورضا منهم وأنّه كان مؤمناً، فقال أبو موسى الأشعري: ليس هذا ممّا قعدنا له، قال: والله لابدّ من أن يكون مؤمناً أو كافراً، فقال أبو موسى: كان مؤمناً. قال عمرو: فمره يكتب، قال أبو موسى: اكتب. قال عمرو: فظا لماً قتل عثمان أو مظلوماً؟ قال أبو موسى: بل قتل مظلوماً، قال عمرو: أو ليس قد جعل الله لوليّ المظلوم سلطاناً يطلب بدمه؟ قال أبو موسى: نعم. قال عمرو: فهل تعلم لعثمان ولياً أولى من معاوية؟ قال أبو موسى: لا، قال عمرو: أفليس لمعاوية أن يطلب قاتله حيثما كان حتّى يقتله أو يعجز عنه؟ قال أبو موسى: بلى، قال عمرو للكاتب: اكتب وأمره أبو موسى فكتب، قال عمرو: فإنّا نقيم البيّنة على أنّ علياً قتل عثمان....[1]

ومن يقرأ قصة التحكيم في حرب صفّين يجد أنّ إقحام الاعتقاد بخلافة الشيخين، كان تمهيداً لانتزاع الإقرار بخلافة الثالث، ولم يكن الإقرار بخلافة الثالث مقصوداً بالذات، بل كان ذريعة لانتزاع اعترافات أُخرى من أنّه قتل مظلوماً، وأنّه ليس له وليّ يطلب بدمه أولى من معاوية وأنّ علياً هو الذي قتله.

١. مروج الذهب للمسعودي:٢/ ٣٩٦ـ ٣٩٧.

وقد استفحلت أهميّة الإيمان بخلافة الخلفاء ولا سيما الثالث في عهد معاوية للإطاحة بعليّ وأهل بيته و إقصائهم عن الساحة السياسية، حتّى يخلو الجوّ لمعاوية وأبناء بيته، وقد أمر الخطباء والوعّاظ بنشر مناقب الخلفاء أوّلاً، وسائر الصحابة ثانياً، والمنع عن نشر أيّة فضيلة من فضائل أمير المؤمنين علي عليه السلام.

إنّ الرسائل العقائدية الّتي أشرنا إليها اشتملت على ما يربو على خمسين أصلاً، يتراءىٰ لنا أنّها من أُصول الإسلام، وأنّها ممّا قد أجمع عليها المسلمون بعد رحيل الرسول،ولكن الواقع غير ذلك فأكثر الأُصول ردود على الفرق الكلامية الّتي ظهرت في الساحة، فصارت العقائد الإسلامية كأنّها ردود على الفرق الناجمة في عصر التيارات الكلامية ولا أصالة لها. ولولا تلك الفرق الضالة! لم يكن لهذه الأُصول عين ولا أثر، حتّى أنّ مسألة تربيع الخلفاء تمّ الاتّفاق عليها في عصر الإمام أحمد، و كان أكثر المحدّثين على التثليث.

قد ذكر ابن أبي يعلى بالاسناد إلى وديزة الحمصي قال: دخلت على أبي عبد الله أحمد بن حنبل حين أظهر التربيع بعلي ـ رضي الله عنه ـ فقلت له: يا أبا عبد الله إنّ هذا لطعن على طلحة والزبير، فقال:بئس ما قلت وما نحن وحرب القوم وذكرها، فقلت: أصلحك الله إنّما ذكرناها حين ربّعت بعلي وأوجبت له الخلافة وما يجب للأئمّة قبله، فقال لي: وما يمنعني من ذلك؟ قال: قلت: حديث ابن عمر. فقال لي: عمر خير من ابنه فقد رضي علياً للخلافة على المسلمين وأدخله في الشورى، وعلي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ قد سمّى نفسه أمير المؤمنين، فأقول: أنا ليس للمؤمنين بأمير، فانصرفتُ عنه.[1]

والحقّ أنّ الأُصول التي تبنّاها الإمام أحمد وبعده الإمام الأشعري أو جاءت

---

١. طبقات الحنابلة:١/ ٣٩٣.

في العقيدة الطحاوية هي أُصول استنبطها الإمام من الآيات والروايات فجعلها عقائد إسلامية يجب الإيمان بها، وهي أولى بأن تسمّى: عقائد الإمام أحمد بدل أن تسمّى عقائد إسلاميّة.

الاعتقاد بعدالة الصحابة ليس من صميم الدين

هذا هو حال الخلافة التي جعلوها من الأُصول ولا تمتّ إليها بصلة، ولنبحث الآن مسألة عدالة الصحابة، أي عدالة مائة ألف إنسان رأى النبيّ وشاهده أو عدالة خمسة عشر ألف صحابي سُجّلت أسماؤهم في المعاجم فقد هتفت الكتب الرجالية بعدالتهم على الإطلاق، وحُرّم أيّ نقد علمي أو تاريخي في حقّهم، بل عُدّ الناقد لهم خارجاً عن الإسلام مبطلاً لأدلة المسلمين على ما مرّ.[١]

إنّ الدارس لتاريخ حياة الصحابة يقف بوضوح على أنّ هذه الحالة القدسية التي يضفيها جمهور السنّة على الصحابة ليست إلاّ وليدة عصر متأخر عنهم، ولم تزل هذه الحالة تزداد وتتّسع، حتّى أصبحنا في عصر لا يمكن فيه لأحد أن يبحث في ممارسات الصحابة وسلوكيّاتهم، ولا أن يشير إلى مواضع الألم في تاريخ تلك الحقبة، حتّى ولو اعتمد القائل في قضائه على الآيات والروايات والتاريخ الصحيح، بل يتّهم بأنّه زنديق، وأنّ الجارح أولى بالجرح.

لقد تكوّنت هذه النظرية ونشأت عن العاطفة الدينية التي حملها المسلمون تجاه الرسول الأكرم وجرّتهم إلى تبنّي تلك الفكرة واستغلّتها السلطة الأموية لإبعاد الناس عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام أحد الثقلين الذين تركهما الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بعد رحيله لهداية الناس.

---

١. لاحظ ص٥١٨ من هذا الكتاب.

والشاهد على أنّ هذه القداسة طارئة على فكر المجتمع الإسلامي، هو تضافر الآيات على تصنيف الصحابة إلى أصناف مختلفة يجمعها من حسنت صحبته ومن لم تحسن، كما تضافرت الروايات على ذمّ لفيف منهم، وقد احتفل التاريخ بنزاعهم وقتالهم وقتلهم الأبرياء، ومع ذلك كلّه فعدالة الصحابة من أوّلهم إلى آخرهم صارت كعقيدة راسخة في فكر المجتمع الإسلامي، لا يجترئ أحد على التشكيك فيها إلاّ من تجرّد عن العقائد المسبقة وقدّم تبنّي الحقيقة على المناصب الدنيوية وزخارفها وابتاع لنفسه أنواع التهم والذموم.

وها نحن نذكر شيئاً من الآيات الصريحة في ذمّ لفيف منهم على نحو لا يبقى معه شكّ لمشكّك ولا ريب لمرتاب.

وهذا ما سيوافيك في الفصل التالي:

٩

القرآن الكريم
وعدالة الصحابة

إنّ القرآن الكريم في مختلف سوره وآياته ينقد أقوال الصحابة وأفعالهم بوضوح كما أنّه في بعض آياته يثني على طائفة منهم، فمن الخطأ أن نركّز على طائفة دون طائفة، فها نحن ندرس في هذا الفصل بعض الآيات التي تنقد أفعالهم وآراءهم كما ندرس في الفصول القادمة الآيات المادحة.

١. تنبّؤ القرآن بارتداد لفيف من الصحابة

القرآن يتنبّأ بإمكان ارتداد بعض الصحابة بعد رحيل الرسول ﷺ. وذلك لمّا انهزم من انهزم من المسلمين يوم أُحد وقتل من قتل منهم. يقول ابن كثير: نادى الشيطان على أنّ محمّداً ﷺ قد قتل. فوقع ذلك في قلوب كثير من الناس واعتقدوا أنّ رسول الله ﷺ قد قتل وجوّزوا عليه ذلك، فحصل ضعف ووهن وتأخّر عن القتال، روى ابن نجيح عن أبيه إنّ رجلاً من المهاجرين مرّ على رجل من الأنصار وهو يتشحّط في دمه، فقال له: يا فلان أشعرت أنّ محمّداً ﷺ قتل؟ فقال الأنصاري: إن كان محمّد قد قتل فقد بلّغ، فقاتلوا عن دينكم. فأنزل الله

سبحانه قوله : ﴿ وَمٰا مُحمّدٌ إلاّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفإنْ ماتَ أَو قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلىٰ أَعقابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلىٰ عَقِبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللهَ شَيئاً وَسَيَجْزِي اللهُ الشّاكِرين﴾.[1]

قال ابن قيّم الجوزية: كانت وقعة أُحد مقدّمة و إرهاصاً بين يدي محمّد ﷺ ونبّأهم ووبّخهم على انقلابهم على أعقابهم إن مات رسول الله أو قتل.[2]

والظاهر من الارتداد هو الأعمّ من الارتداد عن الدين الذي جاهر به بعض المنافقين والارتداد عن العمل كالجهاد ومكافحة الأعداء وتأييد الحقّ إنساء ما أوصى به رسول الله ﷺ.

وهذه الآية تخبر عن إمكانية الانقلاب على الأعقاب بعد رحيل الرسول، فهل يمكن أن يوصف بالعدالة التامّة الّتي هي أُخت العصمة من كان يُحتمل فيه تلك الإمكانية؟ ولذلك ترى أنّهم لا يرضون بنقد آراء الصحابة وأقوالهم.

٢. ترك الرسول قائماً وهو يخطب

بينا رسول الله ﷺ يخطب الجمعة قدمت عير المدينة فابتدرها أصحاب رسول الله ﷺ حتّى لم يبق معه إلاّ اثنا عشر رجلاً. فقال رسول الله ﷺ:والذي نفسي بيده، لو تتابعتم حتّى لا يبقى منكم أحد سال لكم الوادي ناراً، فنزلت هذه الآية:﴿ وَإِذا رَأَوا تِجارةً أَو لَهْواً انفضّوا إِليها وَتَرَكُوكَ قائِماً قُلْ مٰا عِنْدَ الله خَيْرٌ مِنَ اللّهو وَ مِنَ التِّجارَةِ وَاللهُ خَيرُ الرّازِقين﴾ .

قال ابن كثير: يعاتب تبارك وتعالى على ما كان وقع، من الانصراف عن

---

١. تفسير ابن كثير:١/ ٤٠٩ والآية ١٤٤ من سورة آل عمران.

٢. زاد المعاد: ٢٥٣.

الخطبة يوم الجمعة إلى التجارة التي قدمت المدينة يومئذ، فقال تعالى: ﴿وَإِذا رأوا تجارة أو لهواً انفضّوا إليها وتركوك قائماً﴾ أي على المنبر تخطب، هكذا ذكره غير واحد من التابعين منهم أبو العالية والحسن وزيد بن أسلم وقتادة وزعم بن حبّان أنّ التجارة كانت لدحية بن خليفة قبل أن يسلم وكان معها طبل، فانصرفوا إليها وتركوا رسول الله ﷺ قائماً على المنبر إلاّ القليل منهم، وقد صحّ بذلك الخبر، فقال الإمام أحمد: حدّثنا ابن إدريس، عن حصين بن سالم بن أبي الجعد، عن جابر، قال: قدمت غير مرّة المدينة ورسول الله ﷺ يخطب فخرج الناس وبقي اثنا عشر رجلاً فنزلت ﴿ وَإِذا رأوا تجارة أو لهواً انفضّوا إليها ﴾ أخرجاه في الصحيحين.[١]

أفمن يقدّم اللهو والتجارة على ذكر الله ويستخف بالنبيّ، يكون ذا ملكة نفسانية تحجزه عن اقتراف المعاصي واجتراح الكبائر، ما لكم كيف تحكمون؟

٣. الخيانة بالنكاح سرّاً

شرّع الله سبحانه صوم شهر رمضان وحرّم على الصائم إذا نام ليلاً مجامعة النساء، فكان جماعة من المسلمين ينكحون سرّاً وهو محرّم عليهم.

قال ابن كثير: كان الأمر في ابتداء الإسلام، هو إذا أفطر أحدهم إنّما يحلّ له الأكل والشرب والجماع إلى صلاة العشاء أو نام قبل ذلك فمتى نام أو صلّى العشاء حرم عليه الطعام والشراب والجماع إلى الليلة القادمة، ثمّ إنّ أُناساً من المسلمين أصابوا من النساء والطعام في شهر رمضان بعد العشاء، منهم عمر بن الخطاب، فشكوا ذلك إلى رسول الله ﷺ فأنزل الله قوله: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيلَةَ الصّيامِ

---

١. تفسير ابن كثير:٤/ ٣٧٨؛ صحيح البخاري:١/ ٣١٦، كتاب الجمعة، باب الساعة التي في يوم الجمعة ؛ صحيح مسلم:٢/ ٥٩٠ كتاب الجمعة، باب في قوله تعالى: ﴿وإذا رأوا تجارة...﴾.

الرَّفثُ إلى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِباسٌ لَكُمْ وَأَنتُمْ لِباسٌ لهُنَّ عَلِمَ اللهُ أَنكُمْ كُنْتُمْ تَختانُونَ أَنفسكُمْ فتابَ عَلَيْكُمْ وَعَفا عَنْكُمْ فالآن باشِرُوهنَّ وابتَغُوا ما كَتَبَ الله لَكُمْ...﴾.(١)

فهل يصحّ لنا أن نصف من خانوا أنفسهم بارتكاب الحرام بأنّهم عدول ذوي ملكة رادعة عن اقتراف الكبائر والإصرار على الصغائر؟! أو أنّ أكثرهم لم يكونوا حائزين تلك الملكة، وإنّما كانوا على درجة متوسطة من الإيمان والتقوىٰ وقد يغلب عليهم حبّ الدنيا ولذّاتها.

خيانة بعض البدريّين

يقول سبحانه: ﴿ **وَما كانَ لِنَبيّ أن يغُلَّ وَمَنْ يَغْلُل يَأْتِ بِما غَلَّ يَوم القِيامَةِ ثُمّ توفّى كُلّ نَفسٍ ما كَسَبَتْ وَهُمْ لا يُظْلَمُون﴾**.(٢)

قال ابن كثير: نزلت في قطيفة حمراء فقدت يوم بدر، فقال بعض الناس: لعلّ رسول الله أخذها فأكثروا في ذلك، فأنزل الله: ﴿ **وَما كانَ لِنَبيّ أن يغلّ وَمَنْ يَغْلل يَأْتِ بِما غلّ يَوم القِيامَة﴾** وهذا تنزيه له ـ صلوات الله وسلامه عليه ـ من جميع وجوه الخيانة في أداء الأمانة وقسم الغنيمة، ثمّ تبيّن أنّه قد غلّ بعض أصحابه.(٣)

والآية تعرب عن مدى حسن ظنّهم واعتقادهم برسول الله ﷺ حتّى اتّهموه بالخيانة في الأمانة وتقسيم الأموال، ثمّ تبين أنّه قد غلّه بعض أصحابه، فهؤلاء الجاهلون بمكانة النبي، أو من مارس الخيانة في أموال المسلمين لا يوصفون بالعدالة.

---

١. تفسير ابن كثير: ١/ ٢١٩؛ صحيح البخاري: ٤/ ١٦٣٩، كتاب التفسير، وغيرهما، والآية ١٨٧ من سورة البقرة.

٢. آل عمران: ١٦١.

٣. تفسير ابن كثير: ١/ ٤٢١؛ تفسير الطبري: ٤/ ١٥٥ في تفسير الآية، إلى غير ذلك من المصادر.

وهـذا حال البـدريين، لا الأعراب ولا الطلقـاء ولا أبنائهم ولا المنـافقين، فكيف حال من أتى بعـدهم؟ ولعمري أنّ من يقرأ هذه الآيـات البيّنات وما ورد حولها من الأحاديث والكلمات ثمّ يصرّ على عدالة الصحابة جميعاً دون تحقيق فقد ظلم نفسه وظلم أُمّته.

٥. فاسق يغرّ النبيّ وأصحابه

يقول سبحانه: ﴿يا أَيُّها الّـذينَ آمَنُوا إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبإٍ فَتَبَيَّنُـوا أَنْ تُصيبُوا قَوماً بِجَهالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلىٰ ما فَعَلْتُمْ نادِمين﴾.[١]

أمر الله سبحانه بالتثبت في خبر الفاسق ليحتاط له لئلاّ يحكم بقوله فيكون في نفس الأمر كـاذباً أو مخطئاً، قـال ابن كثير: قد ذكـر كثير من المفسّرين أنّ الآية نزلت في الوليد بن عقبـة بن أبي معيط حين بعثه رسول الله ﷺ على صدقات بني المصطلق إلى حـارث بن ضرار وهـو رئيسهم ليقبض مـا كـان عنـده ممّـا جمع من الزكاة، فلمّا أن سـار الوليد حتّى بلغ بعض الطريق فرق ـ أي خـاف ـ فرجع حتّى أتى رسول الله ﷺ فقـال: يا رسـول الله إنّ الحارث قـد منعني الزكـاة وأراد قتلي، فغضب رسول الله ﷺ وبعث البعث إلى الحارث ـ رضي الله عنه ـ و أقبل الحارث بأصحابه حتّى إذا استقبل البعث وفصل عن المدينـة لقيهم الحارث، فقالوا: هذا الحارث. فلمّا غشيهم قـال لهم: إلى من بعثتم؟ قالـوا: إليك. قال: ولم؟ قـالوا: إنّ رسول الله ﷺ بعث إليك الوليد بن عقبة فزعم أنّك منعته الزكاة وأردت قتله، قال رضي الله عنه: لا والـذي بعث محمّداً ﷺ بالحقّ مـا رأيته بتـة ولا أتاني، فلمّا دخل الحارث على رسول الله ﷺ قـال: منعتَ الـزكاة و أردتَ قتل رسـولي؟ قـال: لا،

---

١. الحجرات:٦.

والـذي بعثك بالحقّ مـا رأيتـه ولا أتاني، ومـا أقبلت إلاّ حين احتبس عليّ رسـول الله ﷺ خشيت أن تكون سخطـة من الله تعالى ورسـوله، قال: فنـزلت الحجرات: ﴿**يا أيُّها الّذين آمَنُوا إنْ جاءَكُمْ فاسق بنبأ**﴾ إلى قوله: ﴿**حكيم**﴾.[١]

٦. تنازعهم في الغنائم إلى حدّ التخاصم

إنّ صحابـة النبي بعـد انتصارهم على المشركين في غـزوة بدر، استـولوا على أموالهم وتنازعوا فيها إلى حدّ التخاصم، قـال الذين جمعوا الغنائم: نحن حويناها وجمعناها فليس لأحد فيها نصيب.

وقـال الذين خـرجوا في طلب العـدو: لستم أحقّ بها منّـا ونحن منعنا عنـه العدوّ وهزمناهم.

وقال الذين أحدقوا برسـول الله: لستم بأحقّ بها منّا نحن أحدقنا برسول الله ﷺ وخفنا أن يصيب العدوّ منه غرّة واشتغلنا به فنزل: ﴿**يسألونك عن الأنفالِ قُل الأَنفـالُ للهِ والـرَّسُـولِ فـاتَّقُـوا الله ذات بَيْنِكم وأَطيعـوا الله ورسولـه إنْ كُنْتُمْ مُؤمنين**﴾.[٢]

قال ابن كثير: سأل أبـو أمامة عبـادة عن الأنفال؟ قال فينا أصحـاب بدر نزلت حين اختلفنا في النفل وساءت فيه أخلاقنا، فانتزعه الله من أيدينا وجعله إلى رسول الله، فقسّمه رسول الله بين المسلمين عن سواء.[٣]

وفي الآية إلماعـات إلى سوء أخلاقهم حيـث يعظ سبحانه هـؤلاء السائلين ويأمرهم بأُمور ثلاثة بقوله:

---

١. تفسير ابن كثير: ٤/ ٢٠٩.
٢. الأنفال: ١.
٣. تفسير ابن كثير: ٢/ ٢٨٣.

١. ﴿واتقوا الله﴾ في أُموركـم وأصلحوا فيما بينكم ولا تظـالموا ولا تخاصموا ولا تشاجروا، فما آتاكم الله من الهدىٰ والعلم خير ممّا تختصمون بسببه.

٢. ﴿وأصلحوا ذات بينكم﴾: أي لا تسبّوا.

٣. ﴿و أطيعوا الله و رسولـه﴾: أي لا تخالفوه و لا تشاجروا.(١)

فالإمعـان في الآيات النـازلة حـول هؤلاء المتنـازعين والروايـات الواردة في تفسير الآية، لا تدع مجالاً للشكّ في أنّ لفيفاً مـن الحاضرين في غزوة بدر لم يبلغوا مرحلة عالية تميزهم عن غيرهـم، بل كانوا كسائر الناس الذين يتنازعون على حطام الدنيـا وزبرجهـا دون أن يستشيروا النبي ﷺ في أمرهـا، ويسألونـه عن حكمها، أفهؤلاء الذين كـانوا يتنازعون على حطـام الدنيا، يصبحون مُثُلاً للفضيلـة وكرامة النفس والطهارة؟!

٧. استحقاقهم مسّ عذاب عظيم

كانت السنّـة الجارية في الأنبياء الماضين انّهم إذا حاربوا أعـداءهم وظفروا بهم ينكّلون بهم بالقتل ليعتبر به من وراءهـم حتّى يكفّـوا عن عدائهم لله ورسوله، وكانـوا لا يأخذون أسرى حتّى يثخنوا في الأرض ويستقر دينهم بين النـاس، فعند ذلك لم يكن مانع من الأسر، ثمّ يعقبه المنّ أو الفداء.

يقول سبحانه في آية أُخرى: ﴿فإذا لَقِيتُمُ الّذين كَفَروا فَضربَ الرِّقابِ حتّى إذا أَثْخَنْتُموهُمْ فَشدّوا الوَثَاقَ فـإمّا منّاً بعدُ وإمّا فِداء﴾(٢) فأجاز أخذ الأسر، لكن بعد الإثخان في الأرض واستتباب الأمر.

---

١. تفسير ابن كثير:٢/ ٢٨٥.

٢. محمد:٤.

غير أنّ لفيفاً من الصحابة كانوا يصرون على النبي بالعفو عنهم وقبول الفداء منهم (قبل الإثخان في الأرض) فأخذوا الأسرى، فنزلت الآية في ذم هؤلاء وعرّفهم بأنّهم استحقوا مسَّ عذاب عظيم لولا ما سبق كتاب من الله، يقول سبحانه: ﴿ **ما كان لنبيّ أن يكونَ لَهُ أَسرى حتّى يُثخِن فِي الأَرض تُريدُونَ عَرَض الدُّنيا وَاللهُ يُريدُ الآخرة واللهُ عَزيزٌ حَكيم* لَولا كِتابٌ مِنَ الله سَبق لَمَسَّكُم فيما أخذتُمْ عذابٌ عَظيم**﴾ .[1]

والمستفاد من الآيتين أمران:

الأوّل: انّ الحافز لأكثرهم أو لفئة منهم هو الاستيلاء على عرض الدنيا دون الآخرة كما يشير إليه سبحانه بقوله: ﴿ **تُريدُونَ عَرَض الدُّنيا وَاللهُ يُريدُ الآخرة**﴾.[2]

الثاني : لقد بلغ عملهم من الشناعة درجة ، بحيث استحقّوا مسَّ عذاب عظيم ، غير أنّه سبحانه دفع عنهم العذاب لما سبق منه في الكتاب ، قال سبحانه : ﴿**لَولا كِتابٌ مِنَ الله سَبق لَمَسّكُمْ فيما أَخذتُم**﴾ أخذ الأسرى ﴿**عذاب عظيم**﴾.

فقوله:﴿**عذاب عظيم**﴾ يعرب عن عظم المعصية التي اقترفوها حتّى استحقوا بها العذاب العظيم.

أفيمكن وصف من أراد عرض الدنيا مكان الآخرة واستحقّ مس عذاب عظيم بأنّه ذو ملكة نفسانية تصده عن اقتراف الكبائر والإصرار على الصغائر، كلاّ، ولا.

---

١. الأنفال:٦٧ـ ٦٩.

٢. الأنفال:٦٧.

٨. الفرار من الزحف

لقد دارت الدوائر على المسلمين يوم أُحد، لأنّهم عصوا أمر الرسول وتركوا مواقعهم على الجبل طمعاً في الغنائم فأصابهم ما أصابهم من الهزيمة التي ذكرتها كتب السيرة و التاريخ على وجه مبسوط. وبالتالي تركوا النبيّ ﷺ في ساحة الحرب، وليس معه إلاّ عدد قليل من الصحابة، ولم تنفع معهم دعواته ﷺ بالعودة إلى ساحة القتال ونصرته، فقد خذلوه في تلك الساعات الرهيبة، وأخذوا يلتجئون إلى الجبال حذراً من العدو، ويتحدّث سبحانه تبارك وتعالى عن تلك الهزيمة النكراء بقوله: ﴿ إِذْ تُصْعِدونَ وَلا تَلوُونَ عَلىٰ أَحَـدٍ وَالرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ في أُخـراكُمْ فَأَثابَكُمْ غَمّاً بِغَمٍّ لِكَيْـلا تَحْـزَنُـوا عَلىٰ مـا فـاتَكُمْ وَلاَ مـا أَصـابَكُمْ وَالله خَبيـرٌ بِمـا تَعْمَلُون﴾ .(١)

فالخطاب موجّه للذين انهزموا يوم أُحد، وهو يصف خوفهم من المشركين وفرارهم يوم الزحف، غير ملتفتين إلى أحد، ولا مستجيبين لدعوة الرسول، حين كان يناديهم من ورائهم ويقول: هلـم إليّ عباد الله أنا رسول الله... ومع ذلك لم يُجبه أحد من المولّين.

والآية تصف تفرقهم وتولّيهم على طوائف أُولاهم بعيدة عنه، وأُخراهم قريبة، والرسول يدعوهم ولا يجيبه أحد لا أوّلهم ولا آخرهم، فتركوا النبيّ بين جموع المشركين غير مكترثين بما يصيبه من القتل أو الأسر أو من الجراح.

نعم كان هذا وصف طوائف منهم و كانت هناك طائفة أُخرى، التفت حول النبي ودفعت عنه شرّ الأعداء، وهم الذين أُشير إليهم بقوله سبحانه:

---

١. آل عمران:١٥٣.

﴿وَسَيَجْزِي اللهُ الشّاكرين﴾.[١]

ثمّ إنّه سبحانه يصرح بتولّيهم وفرارهم عن الجهاد وينسب زلّتهم إلى الشيطان ويقول: ﴿ إنّ الّذين تَوَلَّوا مِنكُمْ يَوَمَ التَّقى الجَمْعَانِ إنّما استَزَلَّهُمُ الشَّيطانُ ببعْضِ ما كَسَبُوا وَلَقَدْ عَفى اللهُ عَنْهُمْ إنَّ الله غَفُورٌ رَحيم ﴾.[٢] وليس هؤلاء من أصحاب النفاق (لأنّ المنافق لا يُغفر له ولا يعفىٰ عنه) بل من الصحابة العدول!

٩ . نسبة الغرور إلى الله ورسوله

إنّ غزوة الأحزاب من المغازي المعروفة في الإسلام، حيث اتّحد المشركون واليهود للانقضاض على الإسلام، فحاصروا المدينة وهم عشرة آلاف مدجّجين بالسلاح، وحفر المسلمون خندقاً حول المدينة لمنع العدو من اقتحامها وقد طال الحصار نحو شهر.

وفي هذه الغزوة امتحِن أصحابُ النبي ﷺ وزلزلوا زلزالاً عظيماً، وتبيّن الثابت من المستزلّ، وانقسم أصحابه إلى قسمين:

١ . المؤمنون وشعارهم ﴿**هذا ما وعدنا اللهُ ورسولُهُ وصدق اللهُ ورسولُهُ وما زادهم إلاّ إيماناً وتسليماً**﴾.[٣]

٢ . المنافقون والذين في قلوبهم مرض وشعارهم: ﴿**ما وعدنا الله ورسوله إلاّ غروراً**﴾.[٤]

فضعفاء الإيمان من المؤمنين كانوا يظنون بالله انّه وعدهم وعداً غروراً، فهل

---

١ . آل عمران: ١٤٤.

٢ . آل عمران: ١٥٥ .

٣ . الأحزاب: ٢٢.

٤ . الأحزاب: ١٢.

يصحّ وصف هؤلاء بالعدالة والتزكية؟! وهم ـ طبعاً ـ غير المنافقين الذين يظهرون الإيمان ويبطنون الكفر، ويدلّ على ذلك، عطف ﴿والّذينَ في قُلُوبهم مرضٌ﴾ على المنافقين، قال سبحانه: ﴿ وَإِذ يَقُولُ المُنافِقُونَ وَالّذِينَ في قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ﴾.

ومن يمعن النظر في الآيات الواردة حول غزوة الأحزاب يعرف مدى صمود كثيرمن الصحابة أمام ذلك السيل الجارف، فإنّ كثيراً منهم كانوا يستأذنون النبي ﷺ للرجوع إلى المدينة بحجة انّ بيوتهم عورة ويقول سبحانه: **﴿وما هي بِعَورة ان يُريدون إلاّ فراراً ولقَد عاهدوا الله من قَبل لا يولون الأَدبار وكانَ عَهْد الله مسؤولاً﴾**.(١)

١٠. المنافقون المندسّون بين الصحابة

لقد شاع النفاق بين الصحابة منذ نزول النبي، بالمدينة، وقد ركّز القرآن على عصبة المنافقين وصفاتهم، وفضح نواياهم، وندّد بهم في السور التالية: البقرة، آل عمران، المائدة، التوبة، العنكبوت، الأحزاب، محمد، الفتح، الحديد، المجادلة، الحشر، والمنافقون.

وهذا إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على أنّ المنافقين كانوا جماعة هائلة في المجتمع الإسلامي، بين معروف عرف بسمة النفاق ووصمة الكذب، وغير معروف بذلك، ولأنّه مقنّع بقناع الإيمان والحب للنبي، فلو كان المنافقون جماعة قليلة غير مؤثرة لما رأيت هذه العناية البالغة في القرآن الكريم.

وهناك ثلة من المحقّقين ألّفوا كتباً ورسائل حول النفاق والمنافقين، وقد قام بعضهم بإحصاء ما يرجع إليهم فبلغ مقداراً يقرب من عشر القرآن الكريم.

---

١. الأحزاب:١٣.

ومع ذلك فهل يمكن عد جميع من صحب النبي ﷺ عدولاً؟!

نعم المنافقون ليسوا من الصحابة ولكنّهم كانوا مندسّين فيهم، وعند ذلك فكثيراً ما يشتبه الصحابي الصادق بالمنافق، ولا يتميّز المنافق عن المؤمن، حتّى أنّ النبي ﷺ ربما كان لا يعرفهم، يقول سبحانه: **﴿وَمِنْ أَهل المَدينة مردوا عَلى النِّفاق لا تعلمهم نَحْنُ نعلَمهم﴾**.[1]

فهذا يجر الباحث ـ الذي يريد الإفتاء على ضوء ما قاله الصحابة ـ التفتيش عن حال الصحابي حتّى يعرف المنافق عن غيره، فلو اشتبه الحال فلا يكون قوله ولا روايته حجّة.

هذا بعض قضاء القرآن في حق الصحابة، ولسنا بصدد الاستقصاء بأنّ أصناف الصحابة المجانبين للعدالة، أكثر[2] ممّا ذكرنا لكن التفصيل لا يناسب وضع الكتاب.

١. التوبة:١٠١.

٢. كالسّماعين (التوبة:٤٥ـ٤٧،) خالطو العمل الصالح بغيره(التوبة:١٠٢)، المسلمون غير المؤمنين(الحجرات:١٤)، المؤلفة قلوبهم (التوبة:٦٠).

١٠

السنّة النبوية

و

عدالة الصحابة

درسنا عدالة الصحابة في ضوء القرآن الكريم وخرجنا بالنتيجة التالية :انّ حال الصحابة كحال التابعين، ففيهم عادل وفاسق، وصالح وطالح، منهم من يُستدرّ به الغمام ومنهم من دون ذلك.

ومن حسن الحظ انّ السنّة النبوية تدعم ذلك الموقف، فلنذكر منها نزراً قليلاً حسب ما يقتضيه وضع الرسالة.

١. زعيم الفئة الباغية

روى مسلم عن أبي سعيد قال: أخبرني من هو خير منّي ــ أبو قتادة ـ انّ رسول الله ﷺ قال لعمّار حين جعل يحفر الخندق وجعل يمسح رأسه ويقول: بُؤسَ ابنُ سمية تقتلك فئة باغية.[١]

وروى البخاري عن أبي سعيد انّه قال: كنّا نحمل لبنة لبنة وعمار لبنتين لبنتين، فرآه النبي ﷺ ، فجعل النبي ﷺ ينفض التراب عنه ويقول: ويح عمار

١. جامع الأُصول:٩/ ٤٢ برقم ٦٥٨٠.

يدعوهم إلى الجنة ويدعونه إلى النار.

قال الحميدي في هذا الحديث زيادة مشهورة لم يـذكرها البخاري أصلاً من طريق هذا الحديث، ولعلّهـا لم تقع إليه فيها، أو وقعت فحذفهـا لغرض قصده في ذلك، وأخـرجها أبـو بكر البرقـاني، وأبو بكـر الإسماعيلي قبله، وفي هـذا الحديث عندهما انّ رسول الله ﷺ قال: ويح عمّار، تقلتـه الفئة الباغية يدعـوهم إلى الجنة، ويدعونه إلى النار.[1]

وقد كشف الحميدي عن نوايا البخاري انّه ربما يتلاعب بالحديث فيحذف بعض أجزائه لغـرض معيّن، وهو إنّما حذف هذه الجملة المشهـورة، أعني: «تقتله الفئة الباغية» بقصد تبرئة معاوية، وتبرير أعماله.

ونحن نسأل القـائلين بعدالة الصحـابة من هـي الفئة الباغيـة التي قتلت عماراً؟! وهل كان فيها من صحابة النبي من يـؤيّد موقف الفئة الباغية؟! لا شكّ انّ معاوية كان يترأس الفئة الباغية وكان عمرو بن العاص وزيره في الحرب، وكان انتصار معـاوية في حرب صفين رهن مكيـدة عمرو بن العاص، وكـان بين الفئة الباغيـة من الصحابة النعمان بن بشير الأنصـاري، وعُقْبة بن عامـر الجهني، وأبو الغادية يسار بن سبع الجهني وغيرهـم.

٢. عصيان أمر النبي ﷺ بإحضار القلم والدواة

قـد روى أصحاب الصحـاح انّ النبي ﷺ أمـر بإحضار القلم والـدواة ليكتب كتابـاً لا يضلّوا بعده أبداً، وقـد حال بعض الحاضرين بينه و بين مـا يروم إليه، وقد أخرجه البخاري في غير مورد من صحيحه.

---

١. جامع الأُصول: ٩/ ٤٤ برقم ٦٥٨٣.

ففي كتاب العلم أخرج عن ابن عباس انّه قال: لما اشتدّ بالنبيّ ﷺ وجعه، قال: «ائتوني بكتاب اكتب لكم كتاباً لا تضلّوا بعده»، قال عمر: إنّ النبي ﷺ غلبه الوجع، وعندنا كتاب الله حسبنا، فاختلفوا وكثر اللغط، قال: «قوموا عنّي ولا ينبغي عندي التنازع» فخرج ابن عباس يقول: إنّ الرزية كلّ الرزية ما حال بين رسول الله ﷺ و بين كتابه.[١]

وأخرج أيضاً عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس أنّه قال: يوم الخميس وما يوم الخميس، ثمّ بكى حتّى خَضَبَ دمعُه الحصباءَ، فقال: اشتدّ برسول الله ﷺ وجعه يوم الخميس، فقال: «ائتوني بكتاب اكتب لكم كتاباً لن تضلّوا بعده أبداً». فتنازعوا، ولا ينبغي عند نبي تنازع، فقالوا: هجر رسول الله ﷺ ؟ قال: «دعوني فالذي أنا فيه خير ممّا تدعوني إليه».[٢]

وهنا نكتة لابدّ من إلفات القارئ إليها وهي: انّ فعل النبي(طلب الكتاب)، نسب في الصورة الأُولى إلى غلبة الوجع وعند ذاك سمّي القائل به وهو عمر، وفي الصورة الثانية نسب إلى الهجر والهذيان، ولم يذكر اسم القائل، وجاء مكان «عمر» لفظة: «قالوا».

ولما كانت الصورة الأُولى أخف وطأة من الثانية، جاء فيها ذكر القائل دون الثانية.

والقائل في الجميع واحد.

ويذكره أيضاً بشكل آخر في موضع ثالث، يقول:

اشتدّ برسول الله وجعه فقال: «ائتوني بكتف اكتب لكم كتاباً لا تضلّوا بعده

١. صحيح البخاري:١ / ٣٨، برقم ١١٤.

٢. صحيح البخاري:٢ / ٢٨٧، برقم ٣٠٥٣.

أبداً» فتنازعوا ولا ينبغي عند نبي تنازع، فقالوا: ماله أهجر؟ استفهموه، فقال: «ذروني فالذي أنا فيه خير ممّا تدعوني إليه».[١]

وفي صورة رابعة قال بعضهم: إنّ رسول الله ﷺ قد غلبه الوجع وعندكم القرآن، حسبنا كتاب الله، فاختلف أهل البيت واختصموا، فمنهم من يقول: قرّبوا يكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعده، ومنهم من يقول غير ذلك، فلمّا أكثروا اللغو والاختلاف قال رسول الله ﷺ: قوموا.[٢]

أُنشدك بالله انّ من يخالف أمر النبيّ ﷺ الذي تدلّ القرائن على كونه إلزامياً، ثمّ يصف أمره بأنّه نتيجة غلبة الوجع أو الهجر والهذيان هل يوصف هذا بأنّه صاحب ملكة رادعة عن اقتراف المحرمات؟!

وما أبعد ما بين وصف هؤلاء وبين وصفه سبحانه لنبيّه الكريم بقوله: ﴿ وَالنَّجم إذا هَوى* ما ضَلَّ صاحِبكُمْ وَماغَوىٰ* وَما يَنْطِقُ عَنِ الهَوىٰ* إنْ هُوَ إلاّ وَحيٌ يُوحىٰ﴾.

كيف يقول ذلك الصحابي حسبنا كتاب الله؟! فلو كان هذا صحيحاً فلماذا ألف المسلمون الصحاح والسنن والمسانيد؟!

٣. الانقلاب على الأعقاب بعد رحيل النبي ﷺ

١. أخرج البخاري وعن أبي حازم قال: سمعت سهل بن سعد يقول: سمعت النبي ﷺ يقول: أنا فَرَطُكُم على الحوض من ورده شرب منه، ومن شرب منه لم يظمأ بعده أبداً، ليرد عليّ أقوام أعرفهم ويعرفونني ثمّ يحال بيني و بينهم.

---

١. صحيح البخاري:٢/ ٣٢١، برقم٣١٦٨

٢. صحيح البخاري:٣/ ١٣٢ برقم ٤٤٣٢، ولاحظ أيضاً:٤/ ١٠ برقم ٥٦٦٩ ورقم ٧٣٦٦.

قال أبـو حازم: فَسَمِعَني النعمان بـن أبي عيّاش وأنـا أُحدِّثهم هـذا، فقال: هكـذا سمعتَ سهـلاً؟ فقلت: نعـم، قـال: وأنـا أشهـد على أبي سعيـد الخدري لسمعتُه يزيـد فيه قال: إنّهم منّي، فيقال: إنّـك لا تدري ما بدّلوا بعـدك، فأقول: سُحقاً سحقاً لمن بدّل بعدي.(١)

٢. أخرج البخاري عن المغيرة، قال سمعت أبا وائل، عن عبد الله رضي الله عنه، عن النبيّ ﷺ قـال: أنـا فَـرَطُكم على الحوض، وليرفعنّ رجـــال منكم ثمّ ليُختلجُنَّ دوني، فأقـول: يـا ربّ أصحـابي، فقـــال: إنّك لا تـدري مـا أحـدثـوا بعدك.(٢)

٣. أخـرج البخـاري عـن أنس، عن النبي ﷺ قـال: ليردَنَّ عليّ نـــاس من أصحابي الحوض حتّى إذا عرفتهم، اختُلِجُـوا دوني فأقول: أصحابي؟! فيقول: لا تدري ما أحدثوا بعدك.(٣)

٤. أخرج البخـاري عن سهل بن سعد قـال، قال النبي ﷺ: إنّي فَرَطُكم على الحوض من مرّ عليّ شرب، ومن شرب لم يظمأ أبـداً، ليردنّ عليّ أقوام أعرفهم ويعرفوني ثمّ يحال بيني و بينهم.(٤)

٥. أخرج البخاري عن أبي هريرة انّه كان يحدث انّ رسول الله ﷺ قال: يرد عليّ يوم القيامة رهط من أصحابي فيحلّـؤن عن الحوض، فأقول: يا رب أصحابي، فيقول: إنّك لا علم لك بما أحدثوا بعدك، انهّم ارتدّوا على أدبارهم القهقهرى.(٥)

٦. أخرج البخاري عن أبي المسيب انّه كان يحدِّث عن أصحاب النبي ﷺ

١. صحيح البخاري:٤/ ٣٥٥، برقم ٧٠٥٠ و٧٠٥١.

٢. صحيح البخاري:٤/ ٢٢٧، برقم٦٥٧٦.

٣، ٤، ٥. صحيح البخاري:٤/ ٢٢٨، برقم ٦٥٨٢، ٦٥٨٣، ٦٥٨٥.

انّ النبي ﷺ قال: يرد عليّ الحوض رجال من أصحابي فيحلّؤن عنه، فأقول: يا ربّ أصحابي، فيقيل: إنّك لا علم لك بما أحدثوا بعدك، إنّهم ارتدّوا على أدبارهم القهقرى.[١]

٧. أخرج البخاري عن ابن عباس في حديث:... ثمّ يؤخذ برجال من أصحابي ذات اليمين وذات الشمال، فأقول: أصحابي، فيقال: إنّهم لم يزالوا مرتدّين على أعقابهم منذ فارقتهم، فأقول كما قال العبد الصالح عيسى ابن مريم: ﴿ وَكُنْتَ عَلَيْهِمْ شَهيداً مادُمْتُ فيهِمْ فَلَمّا توفَّيْتَني كُنْتَ أَنْتَ الرَّقيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلىٰ كُلِّ شَيءٍ شَهيد ـ إلى قوله : ـ العزيز الحكيم ﴾[٢].[٣]

٨. أخرج البخاري عن العلاء بن المسيب قال: لقيت البراء بن عازب فقلت: طوبى لك صحبت النبي ﷺ وبايعته تحت الشجرة، فقال: يابن أخي انّك لا تدري ما أحدثنا بعده.[٤]

٩. أخرج ابن أبي شيبة عن أبي بكرة انّ رسول الله ﷺ قال: ليردنّ على الحوض رجال ممّن صحبني ورآني حتّى إذا رفعوا إليّ اختلجوا دوني فلأقولنّ: ربّي أصحابي! فليُقالَنّ إنّك لا تدري ما أحدثوا بعدك.[٥]

١٠ . أخرج مسلم عن أسماء بنت أبي بكر، قال رسول الله ﷺ : إنّي على الحوض حتّى أنظر من يرد عليّ منكم، وسيؤخذ أُناس دوني ، فأقول : يا ربّ منّي ومن أُمّتي ، فيقال : أما شعرت ما عملوا بعدك ، والله ما برحوا بعدك يرجعون

---

١. صحيح البخاري:٤/ ٢٢٧ـ٢٢٨، برقم ٦٥٨٦.

٢. المائدة:١١٧ـ١١٨.

٣. صحيح البخاري:٢/ ٤٠٢، كتاب أحاديث الأنبياء، برقم ٣٤٤٧.

٤. صحيح البخاري:٣/ ٦٤، كتاب المغازي برقم ٤١٧٠.

٥. مصنّف ابن أبي شيبة: كتاب الفضائل برقم ٣٥؛ مسند أحمد:٥/ ٤٨.

أعقابهم.

قال: فكان ابن أبي مليكة يقول: اللّهم إنّا نعوذ بك أن نرجع على أعقابنا وأن نفتن عن ديننا.[١]

وتنتهي أسانيد هذه الروايات إلى شخصيات نظراء، سهل بن سعد، أبي وائل عن عبد الله، أنس بن مالك، أبي هريرة، ابن المسيب، واقتصرنا بما رواه البخاري وتركنا مانقله غيره، وما ظنّك بحديث يرويه الإمام البخاري وقد نقل شيئاً منه في الفتن، وقسماً أكثر في باب الحوض.

ولابدّ من الكلام في مقامين:

الأوّل: من هم الذين أخبر النبي عن ارتدادهم بعد رحيله؟

الثاني:ما هو المراد من ارتدادهم؟

أمّا الأوّل: فالقرائن القطعية تدلّ على انّ المراد، بعض أصحابه الذين عاشوا معه وكان يعرفهم وهم يعرفونه واجتمعوا معه في فترة زمنية، وليس هؤلاء إلّا لفيف من أصحابه، والدليل على ذلك ما جاء في متونها من الكلمات التالية:

١. ليردنّ علي أقوام أعرفهم ويعرفونني كما في رقم ١ ، ٤.

٢. حتّى إذا عرفتهم اختلجوا دوني(رقم٣).

٣. أنا فرطكم على الحوض وليرفعن رجال منكم(رقم٢).

٤. فأقول: يا ربّ أصحابي (رقم ٣، ٥، ٦).

إذا كان من علائم هؤلاء:

١. انّ الرسول يعرفهم وهم يعرفونه، وانّهم من رجال عصر الرسول(رجال

١. شرح صحيح مسلم للنووي:١٥/ ٦١ برقم ٢٢٩٣.

منكم) لا من الأجيال المستقبلة، فهؤلاء أصحابه الذين عاشوا معه في عصر الرسالة، حتّى استحقوا بأن يصفهم النبي عند الاستغاثة بقوله: «يا رب أصحابي».

فلا أظن من يدرس هذه الروايات الواردة الصحيحين وغيرهما بتجرّد وموضوعية أن يدور في خلده، انّ المراد من الذين ارتدوا على أدبارهم، أُمّته الذين أتوا بعده وعاشوا في أحقاب بعيدة عن عصر الرسول، ولم يكن فيها من وجود الرسول عين ولا أثر، إذ لو كان هذا هو المراد، فمتى عاش معهم النبي، حتّى عرفهم وعرفوه؟ ومتى كانوا معه حتّى صحّ وصفهم بقوله: «رجال منكم» ومتى صحبوه (فترة قصيرة أو طويلة) وصاروا أصحابه؟

ومن التجنّي على الحقيقة القول: «بأنّ جميع الأُمّة أصحاب النبي، كما أنّ جميع من يقلّدون الشافعي مثلاً أصحابه» فانّ هذا التفسير في المقيس عليه ممنوع فكيف المقيس؟ فأصحاب الشافعي هم الذي تربّوا على يديه والتفُّوا حوله وانتفعوا بعلمه، وأمّا الذين جاءوا بعده ولم يشاهدوه فهم أتباعه، لا أصحابه، فلو صح إطلاق الأصحاب عليهم، فإنّما هو إطلاق مجازي لا حقيقي .

وأمّا المقيس فالحال فيه واضحة.

فالصحابة، في الروايات والآثار، هم الذين أقاموا مع رسول الله فترة من الزمن، أو رأوا رسول الله و أدركوه وأسلموا، إلى غير ذلك من التعاريف التي ذكرها الجَزري في «أُسد الغابة».[١]

وليس هذا المورد إلاّ كسائر الموارد التي وردت فيها كلمة الصحابة، مثلاً رووا عن النبي ﷺ أنّه قال: «لا تسبُّوا أصحابي» كما رووا عنه ﷺ أنّه قال: مثل

---

١. أُسد الغابة:١/ ١١ـ١٢.

أصحابي كالنجوم، إلى غير ذلك من الموارد، فالمراد من الجميع هو المعنى المصطلح.

وقد ألّف غير واحد من الرجاليين كتباً في حياة الصحابة، كالاستيعاب لابن عبد البرّ، والإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر، و إلى غير ذلك من الموارد التي أُطلقت فيها كلمة الصحابة وأُريد بها، من كانوا وعاشوا معه.

إنّ المتبادر من قوله ﷺ: «إنّك لا تدري ما أحدثوا بعدك»، أو «إنّك لا علم لك بما أحدثوا بعدك» أو «إنّهم ارتدوا على أدبارهم القهقرى»،هو انّهم كانوا معك ولكن اقترفوا هذه الجريمة بعد رحيل الرسول، دون فاصل زماني طويل، وقد كان المترقب من هؤلاء الذين رأوا شمس الرسالة واستضاءوا بها، أن يتّبعوا دينه وشريعته و لا يعدلوا عنه قيد شعرة، ولكنّهم ــ للأسف ــ ارتدوا على أدبارهم القهقرى.

هذا كلّه حول الأمر الأوّل، أعني: رفع الستر عن هؤلاء الذين ارتدوا وبدلوا.

وأمّا الأمر الثاني، فهل المراد من الارتداد هو الخروج عن الدين، أوالمراد من الارتداد هو الأعم من الرجوع عن العقيدة، أو السلوك على غير ما أوصى به النبي في غير واحد من الأُمور؟، ولعل المراد هو الثاني حيث إنّ النبي ﷺ أوصى بالثقلين وأهل بيته، فخالفوا وصية الرسول، كما أنّهم خالفوا في كثير من الأحكام، المذكورة في محلّها، فقدّموا الاجتهاد على النصّ، والمصلحة المزعومة على أمره، وبذلك، أحدثوا في دينه بدعاً، ليس لها في الكتاب والسنّة أصل.

موقف النبي ممّن لم تحسن صحبته

ما مرّ من الروايات لا تهدف شخصاً معيّناً بالذكر، وهناك روايات تخص

بعض الصحابة بالذكر من الذين لم تحسن صحبتهم ويخبر عن سوء مصيرهم ويندد بسوء عملهم، وهي كثيرة، ونذكر منها النزر اليسير:

١. كلّهم مغفور له إلاّ

أخرج مسلم عن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ : من يصعد، الثنيّة، ثنيّة المُرار فانّه يحطّ عنه، ما حطّ عن بني إسرائيل قال: فكان أوّل من صعدها، خيلَنا خيلَ بني الخزرج ثمّ تتامّ الناس، فقال رسول الله ﷺ : «وكلّهم مغفور له إلاّ صاحب الجمل الأحمر» فأتيناه فقلنا له: تعال يستغفر لك رسول الله ﷺ، فقال: والله لأن أجد ضالّتي أحبّ إليّ من أن يستغفر لي صاحبكم، وكان رجل ينشد ضالّة له.[1]

إنّ مسلماً وان ذكره في كتاب صفات المنافقين، لكنّه لا دليل على أنّه كان منهم، بل كان من ضعفاء الإيمان، أو مرضى القلوب، أو السمّاعين، إلى غير ذلك من الأصناف المتوفرة في صحابة النبي ﷺ، وقد ذكر الشراح انّه كان الجدّ بن قيس الأنصاري.

وروى مسلم بعد هذا الحديث عن أنس بن مالك قال: كان منّا رجل من بني النجّار قد قرأ البقرة وآل عمران، وكان يكتُب لرسول الله ﷺ فانطلق هارباً حتّى لحق بأهل الكتاب قال فرفعوه، قالوا: هذا كان يكتب لمحمد، فأُعجبوا به....

٢. اللّهم إنيّ أبرأ إليك ممّا صنع خالد

أخرج البخاري عن سالم، عن أبيه قال: بعث النبي خالد بن الوليد إلى بني

---

١. صحيح مسلم:٨/ ٢٢٣، صفات المنافقين وأحكامهم.

جذيمـة، فدعـاهم إلى الإسلام فلم يُحسِنُـوا أن يقولوا أسلمنـا، فجعلوا يقـولون: صبأنا صبانا، فجعل خـالد يقتل منهم ويأسر، ودفع إلى كلّ رجل منّا أسيره، حتّى إذا كان يوم، أمر خالد أن يقتل كلّ رجل منّا أسيره، فقلت : والله لا أقتل أسيري، ولا يَقْتُل رجل من أصحابي أسيره حتّى قدمنا على النبي فـذكرناه، فرفع النبي ﷺ يده فقال: «اللّهمّ إنّي أبرأ إليك ممّا صنع خالد» مرّتين.[١]

هذا هو سيف الإسلام، وبطله يقتل الأبرياء واحداً بعد الآخر، ويتبرأ النبي الأعظم من جـريمته ولكنّه يُصبـح بعد رحيل الـرسول ﷺ رجـلاً بـارّاً و سيفـاً مسلولاً سلّه رسول الله ولا يُغمد، وإن زنى بزوجـة مالك بن نويرة وقتله، فما حال غيره!

٣. تنبّؤه بمصير ذي الخويصرة

أخرج البخاري عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنـه بينما نحن عند رسول الله وهو يقسم قسماً، أتاه ذو الخويصرة، وهو رجلٌ من بني تميم، فقال: يا رسول الله اعـدل، فقـال: «ويلك، ومن يعـدل إذا لم أعـدل، قـد خِبتُ وخسرتُ إن لم أكن أعدِلُ». فقال عمر: يا رسول الله، ائذَن لي فيـه فأضرِبَ عُنقَهُ؟ فقال: «دَعْهُ، فإنّ له أصحاباً يحقِّرُ أحدكم صلاتَه مع صلاتهم، وصيامَه مع صيامهم، يقرأون القرآن لا يُجاوز تراقيهم، يمرقون من الدِّين كما يمرقُ السَّهم من الرّميَّة».

٤. انّ فيك شعبة من الكفر

قد سبّ أبـو هريرة رجـلاً بأُمّ لـه في الجاهلية فاستعـدى رسول الله على أبي

---

١. صحيح البخاري، كتاب المغازي ، باب بعث النبي خالد بن الوليد، الحديث ٤٣٣٩.

هريرة، فقال له رسول الله: «إنّ فيك شعبة من الكفر» فحلف أبو هريرة أن لا بسب بعده مسلماً.(١)

٥. امتناع الرسول من الصلاةعلى أحد أصحابه

أخرج الحاكم في مستدركه عن زيد بن خالد الجهني ـ رضي الله عنه ـ انّ رجلاً من أصحاب رسول الله توفّي يوم حنين أو خيبر، فامتنع ﷺ من الصلاة عليه، لأنّه غلّ في سبيل الله ففتّشوا متاعه فوجدوا خِرزاً من خرز اليهود لا يساوي درهمين.(٢)

٦. تنبّؤ النبي ﷺ بالمصير الأسود لبعض أصحابه

أخرج البخاري عن أبي هريرة قال شهدنا خيبر، فقال رسول الله ﷺ لرجل ممّن معه يدّعي الإسلام: «هذا من أهل النّار». فلمّا حضر القتال قاتل الرجل أشدّ القتال حتّى كثُرت به الجِراحَة، فكادَ بعض الناس يرتاب، فوجد الرّجل ألمَ الجِراحَة، فأهوى بيده إلى كنانته، فاستخرج منها أسهماً فنَحَر بها نفسه، فاشتدّ رجال من المسلمين فقالوا: يا رسول الله، صدّق الله حديثك، انتحَر فلانٌ فقتل نفسه، فقال: «قم يا فلانُ، فأذِّن أنّه لا يدخلُ الجَنّة إلاّ مؤمنٌ، إنّ الله يُؤيِّد الدّين بالرَّجلِ الفاجر».(٣)

٧. صحابي يخلو بامرأة

روى ابن كثير في تفسير قوله سبحانه: ﴿إِنّ الحَسنات يُذْهِبن السَّيئات﴾

---

١. مجمع الزوائد:٨/ ٨٦، كتاب الأدب، باب في من يُعيّر بالنسب أو غيره.

٢. مستدرك الحاكم:٢/ ١٢٧، كتاب الجهاد؛ مسند أحمد:٤/ ١١٤.

٣. صحيح البخاري:٣/ ٧٣، برقم ٤٢٠٣.

قال: روى الإمام أبو جعفر بسنده عن أبي اليسر كعب بن عمرو الأنصاري قال:أتتني امرأة تبتاع منّي بدرهم تمراً، فقلت: إنّ في البيت تمراً أجود من هذا، فدخلت فأهويت إليها فقبّلتها، فأتيت عمر فسألته فقال: اتّق الله واستر على نفسك ولا تخبرن أحداً، فلم أصبر حتّى أتيت أبا بكر فسألته فقال: اتّق الله واستر على نفسك ولا تخبرن أحداً، قال: فلم أصبر حتّى أتيت النبي ﷺ فأخبرته فقال: «أخلفت رجلاً غازياً في سبيل الله في أهله بمثل هذا؟» حتّى ظننت انّي من أهل النار حتّى تمنيتُ انّي أسلمت ساعتئذ، فأطرق رسول الله ساعة فنزل جبريل، فقال أبو اليسر: فجئت فقرأ عليّ رسول الله: **﴿ وَأَقِمِ الصَّلاة طَرَفي النّهار وزُلَفاً من اللَّيل إنّ الحَسنات يُذْهِبنَ السَّيئات ذٰلكَ ذِكْرىٰ لِلذّاكرين﴾** فقال إنسان: يا رسول الله له خاصة أم للناس عامة؟ قال: «للناس عامة».[1]

٨. صحابي يجلس بين رجلي امرأة

أخرج عبد الرزاق عن يحيى بن جعدة انّ رجلاً من أصحاب النبيّ ﷺ ذكر امرأة وهو جالس مع رسول الله ﷺ فاستأذنه لحاجة، فأذن له، فذهب يطلبها فلم يجدها، فأقبل الرجل يريد أن يبشر النبي ﷺ بالمطر، فوجد المرأة جالسة على غدير فدفع في صدرها وجلس بين رجليها فصار ذكره مثل الهدبة، فقام نادماً حتّى أتى النبيّ ﷺ فأخبره بما صنع فقال له «استغفر ربّك وصلّ أربع ركعات» قال: وتلا عليه: **﴿ وَأَقِمِ الصَّلاة طَرَفي النّهار وزُلفاً مِنَ اللَّيل﴾** الآية.[2]

---

١. تفسير ابن كثير: ٢/ ٤٦٣ والآية ١١٣ من سورة هود.

٢. تفسير ابن كثير: ٢/ ٤٦٣.

٩ . صحابي يُقتَّص منه

وهذا حارث بن سويد بن الصامت شهد بدراً لكنّه قتل المِجذَر بن زياد يوم أُحد لثأر جاهلي فقُتِل بأمر النبي ﷺ . يقول ابن الأثير: «لا خلاف بين أهل الأثر انّ هذا قتله النبي بالمجذر بن زياد، لأنّه قتل المجذر يوم أُحد غيلة .(١)

١٠ . دعاء النبي على مُحلم بن جثامة

خرج هو ومعه نفر من المسلمين فيهم أبو قتادة حتّى إذا كانوا ببطن «اضم» مرّ بهم عامر بن الاضبط الأشجعي على بعير له، وسلم عليهم بتحية الإسلام، وحمل عليه محلم بن جثامة فقتله لشيء كان بينه وبينه وأخذ بعيره ومتاعه، فلمّا قدموا على رسول الله وأخبروه الخبر، فنزل فيهم قوله سبحانه: **﴿يا أيُّهاالّذينَ آمَنُوا إذا ضَرَبْتُمْ في سَبيلِ الله فَتَبَيّنُوا وَلاٰ تَقُولُوا لِمَن ألقىٰ إليكُمُ السلام لَسْت مُؤْمِناً﴾**الآية .(٢)

وفي تفسير ابن كثير قال له رسول الله ﷺ: **لا غفر الله لك**.(٣)

هذه نماذج من أصحاب النبي الذين اقترفوا المعاصي في حياة النبي وتنبّأ النبي بسوء مصيرهم، أو ندد بعملهم، وإلاّ فالمجروحون من أصحابه كثير. وكفى في نقض الموجبة الكلية (الصحابة كلّهم عدول) القضية الجزئية.

---

١. أُسد الغابة: ١/ ٣٣٢.

٢. أُسد الغابة: ٤/ ٣٠٩؛ النساء: ٩٤.

٣. تفسير ابن كثير: ١/ ٥٣٩.

١١

عدالة الصحابة

و

التاريخ الصحيح

لقد أوقفك الامعان في آيات الذكر الحكيم والسنّة النبوية على أنّ الصحابة لم يكونوا على وتيرة واحدة، فكان فيهم الصالح والطالح، والعادل والفاسق، ومن حسنتْ صحبتُه، ومن ساءتْ، وبذلك انثلمتِ القاعدةُ العامّة المدّعاة في حقّ الصحابة وهي: «انّ الصحابة كلّهم عدول»، وقد بُرْهن في المنطق على أنّ نقيض الموجبة الكلية هو السالبة الجزئية، وما ذكرناه من النماذج ليس إلاّ سوالب جزئية بالنسبة إلى الضابطة الكلية.

فهلمّ معي نسلّط الأضواء على ملامح من حياة الصحابة بعد رحيل الرسول ﷺ فهي مشرقة من جانب، إذ حملوا لواء الإسلام بأيديهم، ونشروه في ربوع الأرض وقاتلوا وقتلوا، وهذا ممّا لا يُنكر، ومُظلمة من جانب آخر فانّ بعض من صحب النبي وعاشره اقترف جرائم لا تُغتفر، سوّد بها صحيفة حياته حتّى عدّ عاراً على الصحابة أنفسِهم.

وها نحن نذكر في المقام نبذة موجزة عن بعض الصحابة الذين عدلوا عن الطريق المهيع لتكون نموذجاً لما لم نذكر، فانّ استقصاء ذلك الجانب من حياة الصحابة رهن كتاب مفرد.

١. صحابيّ يقتل صحابيّاً ويزني بزوجته

إنّ مالك بن نويرة بن حمزة اليربوعي يعرّفه الطبري بقوله: بعث النبيّ ﷺ مالك بن نويرة على صدقة بني يربوع وكان قد أسلم هو وأخوه متمم بن نويرة الشاعر.[١] ولما ارتحل النبي ﷺ شاع الارتداد في القبائل، وبعث أبو بكر خالد بن الوليد ليطفئ هذه الفتنة، ولكنّ خالداً، تجاوز الحدّ فقتل الصحابي: مالك بن نويرة، ولم يقتصر على قتله فحسب، بل زنى بزوجته أيضاً.

فلمّا قدم خالد المدينة بالسبي ومعه سبعة عشر من وفد بني حنيفة، دخل المسجد وعليه قباء عليه صدأ الحديد، متقلداً السيف، وفي عمامته أسهُم، فمرّ بعمر فلم يكلّمه ودخل على أبي بكر، فرأى منه كلّ ما يُحب، وإنّما وجد عليه عمر لقتله مالك بن نويرة وتزوّجه بامرأته.[٢]

وكانت شناعة الأمر بمكان، بحيث انّ عمر بن الخطاب لمّا ولي الأمر عزله و كتب إلى أبي عبيدة: انّي قداستعملتك وعزلت خالداً.[٣]

---

١. الاستيعاب:٣برقم٢٣٠٣.

٢. مختصر تاريخ دمشق:٨/ ١٩؛ سير إعلام النبلاء:٣/ ٢٣٥ في ترجمة خالد برقم ٨٣ ولاحظ تاريخ الطبري:٢/ ٢٧٢ و أُسد الغابة:٢/ ٩٥ و الإصابة:٥/ ٧٥٥ في ترجمة مالك بن نويرة.

٣. سير اعلام النبلاء:٣/ ٢٣٦.

٢. سمرة بن جندب يبيع الخمر

تولّى سمرة بن جندب (أحد الصحابة) إمارة البصرة في عهد معاوية، وقد سفك من الدماء الكثير، ومن شنائع ما اقترفه، بيعه الخمر في عهد عمر.

أخرج مسلم في صحيحه عن ابن عباس قال: بلغ عمر انّ سمرة باع خمراً، فقال: قاتل الله سمرة، ألم يعلم أنّ رسول الله ﷺ قال: لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها فباعوها.(١)

ولم تقتصر القبائح التي ارتكبها سمرة بن جندب على ذلك، بل تعداه إلى سفك الدماء والإسراف في قتل النفوس البريئة.

روى الطبري في حوادث سنة ٥٠، قال: عن محمد بن سليم، قال: سألتُ أنس بن سيرين هل كان سمرة قتل أحداً؟ قال: وهل يحصى من قتله سمرة بن جندب، استخلفه زياد على البصرة، وأتى الكوفة فجاء وقد قتل ثمانية آلاف من الناس، فقال له : هل تخاف أن تكون قد قتلت أحداً بريئاً؟ قال: لو قتلت إليهم مثلهم ما خشيت.

وروى أيضاً عن أبي سوار العدوي قال: قتل سمرة بن جندب من قومي في غداة سبعة وأربعين رجلاً قد جمع القرآن.(٢)

٣. قدامة بن مظعون بدري يشرب الخمر

قدامة بن مظعون بن حبيب القريشي، وهو خال عبد الله وحفصة ابني عمر بن الخطاب، وقد استعمله عمر بن الخطاب على البحرين، فقدم الجارود سيد عبد

---

١. صحيح مسلم:٥/ ٤١ باب تحريم الخمر والميتة.

٢. تاريخ الطبري:٣/ ١٧٦.

القيس على عمر بن الخطاب من البحرين، فقال: يا أمير المؤمنين انّ قدامة شرب المسكر، فقال عمر: من يشهد معك، فقال: أبو هريرة، فدعي أبو هريرة، فقال: بم تشهد، فقال: لم أره يشرب، ولكنّي رأيته سكران يقي. فقال عمر: لقد تنطعت في الشهادة، ثمّ كتب إلى قدامة أن يقدم عليه من البحرين، فقدم، فقال الجارود لعمر: أقم على هذا كتاب الله الخ.[1]

قال عبد الرزاق في «المصنّف»: سمعت أيوب بن أبي يقول: لم يحدّ في الخمر أحد من أهل بدر إلاّ قدامة بن مظعون.[2]

٤. أبو جندل يُحدّ حدّ الخمر

أبو جندل بن سهيل بن عمرو القرشي العامري، وكان أبوه سهيل كاتب قريش في صلح الحديبية، وهو ممّن فرّ من مشركي مكة والتحق بالمسلمين في صلح الحديبية.

ذكر عبد الرزاق عن ابن جريج قال: أخبرت انّ أبا عبيدة بالشام وجد أبا جندل بن سهيل بن عمرو، و ضرار بن الخطاب وأبا الأزور، وهم من أصحاب النبي ﷺ قد شربوا الخمر.

فقال أبو جندل: «ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات»، فكتب أبو عبيدة إلى عمر: انّ أبا جندل خصمني بهذه الآية. فكتب عمر: انّ الذي زيّن لأبي جندل الخطيئة زيّن له الخصومة، فاحددهم، فقال أبو الأزور: اتحدّوننا؟ قال أبو عبيدة: نعم، قال:

١. الاستيعاب: ٣/ ١٢٧٦، باب قدامة.

٢. مصنف بن عبد الرزاق: ٩/ ٢٤٠ برقم ١٧٠٧٥.

فـدعـونا نلقى العـدو غـداً فإن قُتلنـا فـذاك، وإن رجعنا إليكم فحـدُّونـا، فلقى أبوجندل وضرار وأبـو الأزور العدوَّ فاستشهد أبو الأزور وحّد الآخـران. فقال أبو جندل: هلكتُ. فكتب بذلك أبو عبيدة إلى عمر، فكتب عمر إلى أبي جندل وترك أبا عبيدة: انّ الذي زين لك الخطيئة حظر عليك التوبة.[1]

٥. أبو محجن الثقفي يُحد ثمانِ مرات

أبـو محجن مـالك بن حبيب الثقفي، سمـع من النبي ﷺ وروى عنـه، وحدث عنه أبو سعد البقال، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: أخوف ما أخاف عليكم على أُمّتي من بعـدي ثـلاث: إيمان بـالنجوم، وتكـذيب بـالقـدر، وحيف الأئمة.

ففي الاستيعاب: كـان شاعراً مطبـوعاً كريماً إلاّ أنّـه منهمكاً في الشراب لا يكاد يُقلع عنـه، ولايردعـه حدّ ولا لوم لائم، وجلـده عمر بن الخطـاب في الخمر مراراً ونفـاه إلى جزيرة في البحر، وبعث معـه رجلاً فهرب منـه ولحق بسعد بن أبي وقاص بالقـادسية وهو محارب للفرس، وكـان قد همّ بقتل الرجل الـذي بعثه معه عمر، فأحس الرجل بذلك، فخـرج فارّاً فلحق بعمر فأخبره خبره، فكتب عمر إلى سعد بن أبي وقاص بحبس ابن محجن، فحبسه.

وروى عن ابن جـريج قـال: بلغني انّ عمـر بن الخطـاب حـدّ أبـا محجن الثقفي في الخمر سبع مرات، وقال قبيصـة بن ذويب: ضرب عمر بن الخطاب أبا محجن الثقفي في الخمـر ثماني مـرات، ومن رواية أهل الاخبـار انّ ابنـاً لأبي محجن الثقفي دخل على معاوية، فقال له معاوية: أبوك الذي يقول:

---

١. الاستيعاب: ٤/ ١٦٢٣.

إذا متُّ فـــا دفنّي إلى جنب كـــرمـــة
تــروّي عظــامي بعـــد مــوتي عــروقهــا
ولا تـــدفننـــي بـــالفـــــلاة فـــاننـــي
أخـــاف إذا مـــا مـــتّ أن لا أذوقهـــا[١]

وقد عقد الحافظ الكبير عبـد الرزاق باباً أسماه «بـاب من حدّ من أصحاب النبي وذكره فيه».

٦. مسلم بن عقبة يشن الغارة على أهل المدينة

مسلم بن عقبـة الأشجعي مـن صحـابـة النبي ﷺ ذكــره ابن حجــر في «الإصابـة» برقم ٧٩٧٧، وكفى في حقّه مـا ذكره الطبري في حوادث سنـة ٦٤هـ قال: ولمّا فـرغ مسلم بن عقبة من قتال أهل المدينـة وإنهاب جنده أموالهم ثـلاثاً، شخص بمن معــه من الجند متـوجهـاً إلى مكة، فلما وصل إلى قفـا المشلل نزل بــه الموت،وذلك في آخر محرم من سنة ٦٤هـ.[٢]

٧. بسر بن أرطأة يذبح ولدي عبيد الله بن العباس

بسر بن أرطأة من أصحاب الرسول ﷺ شهد فتح مصر واحتفظ بها، وكان من شيعـة معاويـة، وكان معـاوية وجّهـه إلى اليمن والحجاز في أوّل سنـة أربعين وأمره أن ينظر من كان في طاعة عليّ عليه السلام فيوقع بهم، ففعل ذلك.

وقد ارتكب جـرائم كثيرة ذكرها التاريـخ، ولمّا كانت تمس عدالة الصحـابة

---

١. الاستيعاب:٤/ ١٧٤٩. ولاحظ مصنف عبد الرزاق:٩/ ٢٤٣ برقم ١٧٠٧٧.

٢. تاريخ الطبري:٤/ ٣٨١، حوادث سنة ٦٤.

وكرامتهم أعرض ابن حجر عن استعراضها مكتفياً بالقول: وله أخبار شهيرة في الفتن لا ينبغي التشاغل بها!!

ومن جرائمه التي لا تستقال ولا تغتفر ذبحه ولدي عبيد الله بن العباس.

قال الطبري: أرسل معاوية بن أبي سفيان بعد تحكيم الحكمين بسر بن أبي أرطأة، فساروا من الشام حتّى قدموا المدينة وعامل عليعليه السلام على المدينة يومئذٍ أبو أيوب الأنصاري، ففر منهم أبو أيوب. ثمّ صعد بسر على المنبر ونادى: يا أهل المدينة والله لولا ما عهد إليّ معاوية ما تركت بها محتلماً إلاّ قتلته ـ إلى أن قال ـ: ثمّ مضى بسر إلى اليمن وكان عليها عبيد الله بن العباس، فلمّا بلغه مسيره فرّ إلى الكوفة واستخلف عبد الله بن عبد المدان الحارثي على اليمن، فأتاه بسر فقتله وقتل ابنه، ولقي بسر ثَقَل عبيد الله بن عباس وفيه ابنان له، فذبحهما.[١]

٨. أُمّ المؤمنين وتزعّمها لجيش جرار

أمر الله تبارك وتعالى أُمّهات المؤمنين بملازمة بيوتهن بقوله: ﴿**وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الجاهِلِيةِ الأُولى وَأَقِمنَ الصَّلاةَ وآتينَ الزَّكاةَ وأطعنَ اللهَ وَرَسُولَه**﴾.[٢]

وقد خالفت أُمّ المؤمنين عائشة أمر الكتاب العزيز حينما خرجت مع طلحة والزبير في جيش جرّار لمحاربة الإمام أمير المؤمنين عليعليه السلام الذي بايعه جمهور الصحابة من المهاجرين والأنصار.

وكان لها موقف عدائي واضح من الإمام أمير المؤمنينعليه السلام ، ولمّا بلغها قتل

١. تاريخ الطبري: ٤/ ١٠٧؛ و سير اعلام النبلاء: ٣/ ٤٠٩ برقم ٦٥.
٢. الأحزاب: ٣٣.

الإمام عليه السلام أنشدت قائلة:

فألقت عصاها واستقرّ بها النوى

كما قرّ عيناً بالإياب المسافر[١]

فهذه الصحابية مع مالها من منزلة رفيعة بين المسلمين قادت جيشاً كبيراً لمحاربة الإمام عليه السلام، ودارت بينهما معركة شرسة، قُتل فيها من المسلمين ما يربو على عشرة آلاف حسب ما ذكره الطبري.[٢]

وربما يقال: انّ القتلى يفوق هذا العدد.

هذه نماذج ممّا يطالعه القارئ في مرآة التاريخ، ولو حاولنا الاستقصاء لفاق هذا العدد بكثير.

ومن سبر التاريخ بروح موضوعية وتجرد، يجد انّ فئة من الصحابة سوّدت وجه التاريخ بنحو يثير أسف الخلف على هذا السلف.

ادّعاء العدالة لعامة الصحابة تنكّر للطبيعة البشرية

إنّ الصحابة الكرام لهم غرائز جامحة كسائر الناس، فمن الغريب استثناء هذا الجيل عن سائر الأجيال، وإضفاء هالة من القداسة عليهم بلا استثناء. ولم يكن للصحبة، البعد الإعجازي حتّى يقلب فطرتهم رأساً على عقب، ويحوّلهم إلى أشخاص مثاليّين، بل هم بشر ـ كسائر البشر ـ لهم ميول وغرائز، قد ينفلت زمامها، فتُلقي بهم في وديان الهوى والظلم والعصيان.

وما ذكرناه هو الذي يدعمه الذكر الحكيم والسنّة النبوية وتاريخ

١. تاريخ الطبري: ٤/ ١١٥.

٢. تاريخ الطبري: ٣/ ٥٤٠.

الصحابة، فمن حاول الإصرار على موقفه من عـدالة الصحابة كلّهم، فقد خالف صريح القرآن الكريم والسنّة الشريفة وما أطبق عليه التاريخ الصحيح.

وعلى الرغم من ذلك فإنّ القائلين بعدالة الصحابة استدلّوا بوجوه:

الأوّل: الإجماع.

الثاني: ثناء الكتاب على الصحابة.

الثالث: ثناء السنّة عليهم.

وسنعقد بحثاً في الفصول الآتية نتناول فيه هذه الوجوه نقداً وتمحيصاً.

١٢

أدلّة القائلين بعدالة الصحابة

١

الإجماع على عدالة الصحابة

استدلّ القائلون بعدالة الصحابة وهم جمهور السنّة بوجوه:

الأوّل:الإجماع على عدالتهم وقد مرّ آنفاً كلمة إمام الحنابلة وغيره، يقول ابن حزم:

انّا نقطع على غيب قلوبهم انّهم كلّهم مؤمنون صالحون ماتوا كلّهم على الإيمان والهدى والبر، كلّهم من أهل الجنّة لا يلج أحد منهم النار.[1]

يلاحظ عليه: بأنّه كيف يدّعي الإجماع على خلاف ما نطق به الكتاب العزيز والسنّة النبوية والتاريخ الصحيح، أو ليس هذا الإجماع، إجماعاً على خلاف الحجج القطعية؟! ثمّ كيف يدّعي الإجماع مع أنّ في عدالة الصحابة أقوالاً مختلفة نذكر منها ما يلي:

يقول الخطيب في كتابه: «السنّة قبل التدوين».

إنّ للصحبة شرفاً عظيماً يمنح صاحبها ميزة خاصة، وهي انّ جميع الصحابة

١. ابن حزم حياته وعصره لأبي زهرة: ٢٥٩.

عند من يعتدّ به من أهل السنّة عدول، سواء من لابس منهم الفتن ومن لم يلابس، وهو قول الجمهور.

وقال قوم: إنّ حكمهم في العدالة حكم من بعدهم في لزوم البحث عن عدالتهم عند الرواية.

ومنهم من قال: إنّهم لم يزالوا عدولاً إلى أن وقع الاختلاف والفتن بينهم، فبعد ذلك لا بدّ من البحث في عدالتهم.

ومنهم من قال ــ و هم المعتزلة ـ : إنّ كلّ من قاتل عليّاً عالماً فهو فاسق مردود الرواية والشهادة، لخروجهم على الإمام الحقّ.

ومنهم من قال برد رواية الكلّ وشهادتهم، لأنّ أحد الفريقين فاسق وهو غير معلوم ولا معيّن.

ومنهم من قال: بقبول رواية كلّ واحد منهم وشهادته إذا انفرد، لأنّ الأصل فيه العدالة، وقد شككنا في فسقه، ولا يقبل ذلك منه مع مخالفه، لتحقّق فسق أحدهما من غير تعيين.[1]

وقد مرّ انّ عمر بن عبد العزيز، وأحمد بن حنبل وغيرهما قالوا بلزوم الإمساك عمّا شجر بين الصحابة في الخلاف، وما روي عنهم من اقتراف المعاصي، ومعنى ذلك انّهم وقفوا على واقع الأمر وأرادوا التغطية على الواقع الملموس، حفظاً لعقائد المسلمين!!

كلام التفتازاني في حقّ الصحابة

وهناك كلام للشيخ التفتازاني في شرح مقاصده مع أنّه استولت عليه

١. السنّة قبل التدوين: ٢٥٨.

العصبية بدعوته إلى ترك الكلام في حقّ البغاة والجائرين من الصحابة، ولكنّه أصحر بالحقيقة، قائلاً:

ما وقع بين الصحابة من المحاربات والمشاجرات على الوجه المسطور في كتب التواريخ والمذكور على ألسنة الثقات يدلّ بظاهره على أنّ بعضهم قد حاد عن طريق الحقّ، وبلغ حدّ الظلم والفسق وكان الباعث له الحقد والعناد والحسد واللداد، وطلب الملك والرئاسة، والميل إلى اللذات والشهوات، إذ ليس كلّ صحابي معصوماً ولا كلّ من لقي النبي ﷺ بالخير موسوماً إلاّ أنّ العلماء لحسن ظنهم بأصحاب رسول الله ﷺ، ذكروا لها محامل وتأويلات بها تليق، وذهبوا إلى أنّهم محفوظون عمّا يوجب التضليل والتفسيق، صوناً لعقائد المسلمين عن الزيغ والضلالة في حقّ كبار الصحابة لا سيما المهاجرين منهم، والأنصار، والمبشرين بالثواب في دار القرار.

وأمّا ما جرى بعدهم من الظلم على أهل بيت النبي ﷺ فمن الظهور بحيث لا مجال للإخفاء، ومن الشناعة بحيث لا اشتباه على الآراء، إذ تكاد تشهد به الجماد والعجماء، ويبكي له من في الأرض والسماء، و تنهد منه الجبال و تنشق الصخور، ويبقى سوء عمله على كرّ الشهور، ومرّ الدهور فلعنة الله على من باشر أو رضي أو سعى ولعذاب الآخرة أشدّ وأبقى.[1]

---

١. شرح المقاصد:٥/ ٣١٠ـ ٣١١؛ وراجع كتاب الأربعين لمحمد طاهر القمي الشيرازي:٦٣٣، بحار الأنوار:٢٨/ ٣٦٤.

٢

ثناء القرآن على الصحابة

استدلّ غير واحد من القائلين بعدالة الصحابة كلّهم، بآيات ورد فيها الثناء على طوائف منهم، وليس على كلّ الصحابة، لكن حب المستدلين للنبي ﷺ وأصحابه، حال بينهم و بين ما تهدف إليها آيات الثناء، فزعموا انّها تُثني على الصحابة بأجمعهم وانّه سبحانه شمل الجميع بثنائه وأشاد بفضلهم وفضيلتهم من دون استثناء و إليك هذه الآيات.

الآية الأُولى

يقول سبحانه: ﴿ وَالسّابِقُونَ الأوّلونَ مِنَ المُهاجرينَ وَالأَنْصارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحسانٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعدّ لَهُمْ جَنّاتٍ تَجري مِنْ تَحْتَهَا الأَنْهارُ خالِدينَ فِيها أَبداً ذلِكَ الْفَوزُ العَظيم﴾. [1]

أثنى سبحانه في هذه الآية المباركة على طوائف ثلاثة عبّر عن كلّ منها بلفظ خاص.

---

١. التوبة: ١٠٠.

١ . السابقون الأوّلون من المهاجرين

أثنى سبحانه على السابقين من المهاجرين وحذف متعلّق السبق، وبما أنّهم من المهاجرين، يُعلم أنّ متعلّقه هو الهجرة أي الذين هاجروا أيّام هجرة النبي أو بعدها بقليل، وبما انّ لفظة «من» في قوله «من المهاجرين» للتبعيض، فهو يخرج المتأخرين في الهجرة فلا يعمّ المهاجرين غير السابقين، وعلى هذا فالآية تنطبق على من آمن بالنبي قبل الهجرة ثمّ هاجر قبل وقعة بدر التي منها ابتدء ظهور الإسلام على الكفر.

وأمّا المهاجرون بعد وقعة أُحد، فلا يمكن الاستدلال بالآية عليهم لعدم وجود الموضوع أي السبق في الهجرة والنصرة.

٢. السابقون الأوّلون من الأنصار

أثنى سبحانه فيها على السابقين الأوّلين من الأنصار، وذلك لأنّ قوله: «والانصار» عطف على قوله: «المهاجرين» فيكون تقدير الآية : السابقون الأوّلون من الأنصار، ومتعلّق السبق وإن كان محذوفاً، ولكن كونهم من الأنصار، قرينة على أنّ المراد، السبق في النصرة بالإنفاق والإيواء فلا يدخل فيهم مطلق الأنصار ولا أبناؤهم، وحلفاؤهم، فالآية تثني على السابقين الأوّلين من الأنصار و هم الذين آمنوا بالنبي وآووه وتهيّئوا لنصرته عندما هاجر إلى المدينة، و لا تُثني على عامة الأنصار، وما ذكرناه هو الظاهر من المفسرين . قال الرازي: إنّ الآية تتناول الذين سبقوا في الهجرة والنصرة، فهو لا يتناول إلاّ قدماء الصحابة، لأنّ كلمة «من» تفيد التبعيض .[١]

---

١ . التفسير الكبير: ١٦/ ١٧١ .

دفع وهم

وربما يتوهم انّ الآية بصدد الثناء على عامة المهاجرين والأنصار، وهذا هو الظاهر من خطباء القوم ومؤلّفيهم وهو الـذي ذكره الرازي قولاً ثانياً و قال: منهم من قال تتناول الآية جميع الصحابة، لأنّ جملة الصحابة موصوفون بكونهم سابقين أوّلين بـالنسبـة إلى سـائر المسلمين، وكلمـة «من » في قـولـه ﴿**من المهاجرين والأنصار**﴾ ليست للتبعيض، بل للتبيين، أي والسـابقـون الأوّلـون الموصـوفـون بـوصف كونهم مهـاجريـن وأنصاراً، كما في قـوله تعـالى: ﴿**فاجتنبـوا الرِّجس من الأَوثان**﴾ وكثير من الناس ذهبوا إلى هذا القول.[1]

يلاحظ عليه :أوّلاً: أنّ المتّبع في تفسير الآية، هـو المتبادر عنـد أهل اللسان من ظاهـر الآية، فإذا كان الصحـابة حسب شهـادة بعض الآيات منقسمين إلى قسمين سـابق في الهجـرة والنصرة ولاحق فيهما، يكـون السبق واللحـوق قـائمين بنفس الصحابة، فمنهم سابق ومنهم لاحق لا أنّ كلّهم سابقون، ومن آمن بعدهم لاحقون. يقول سبحانه ﴿**لا يَسْتَـوي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبل الفَتح وقـاتَلَ أُولئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِنَ الّذينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدُ وَقاتَلُوا**﴾.[2]

وثانياً: لو كانت الآية بصدد الثناء على عامة المهاجرين والأنصار، بل مطلق الصحابة و إن لم يكونوا منهما، تلـزم لغوية قوله: ﴿ **السابِقُونَ الأَوّلون**﴾، بل يكفي أن يقال: ﴿**المهاجرون والأنصار و...**﴾، لأنّ سبب الـرضا والثنـاء هو هجـرتهم ونصرتهم لا سبقهم على سـائر الاجيـال، لأنّ سبقهم على سـائر المسلمين في الأجيال الـلاحقة لم يكن أمراً اختيـارياً لهم، وهذا بخـلاف ما لو بـان الثناء على

---

١. التفسير الكبير: ١٦/ ١٧١.

٢. الحديد: ١٠.

صنف من الصحابة دون صنف، لأنّ سبق الأوّل في الهجرة والنصرة على سائر الصحابة إنّما كان بملاك الاختيار.

و ثالثاً: إذا كان المراد من الآية عامّة الصحابة الذين أدركوا النبي وأسلموا، يكون المراد من الطائفة الثالثة في **﴿و الذّين اتّبعوهم بإحسان﴾** سائر المسلمين في الأجيال المتلاحقة.

فكان اللازم عندئذٍ أن يقول: «والذين يتّبعونهم بإحسان، بصيغة المضارع لا الماضي، كما أتى به سبحانه في سورة الجمعة وقال: **﴿هُوَ الّذي بَعَثَ فِي الأُمّيّين رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهم آياتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلّمُهمُ الكتابَ وَالْحِكْمَةَ وإنْ كانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلالٍ مُبين* وَآخَرينَ مِنْهُمْ لمّا يَلْحَقُوا بِهم وَهُوَ الْعَزِيزُ الحْكيم﴾**.[1]

فأراد من الآية الأُولى عامة الصحابة، ومن الآية الثانية **﴿وآخرينَ مِنْهُم لَمّا يَلْحَقُوا بِهِمْ﴾** كلّ من يأتي بعد الصحابة إلى يوم القيامة، قال الله سبحانه بعث النبي إليهم فإنّ شريعته خاتمة الشرائع.

إلى هنا تمّ تفسير الطائفتين، وإليك بيان الطائفة الثالثة الواردة في الآية.

٣. والذين اتّبعُوهم بإحسان

ما هو المراد من الموصول؟! وما هو المراد من القيد بإحسان؟

أمّا الأوّل فالمراد هم الذين تحقق اتباعهم في عصر نزول الآية، لا من يتحقّق في الأجيال الآتية، وبما انّ مبدأ ظهور السابقين، هو ظهور الإسلام في الفترة المكية ومنتهاهم هو انتصار الإسلام على مظاهر الشرك في المنطقة، أعني:

---

١. الجمعة: ٢ـ٣.

غزوة بدر، يكون نهاية هؤلاء مبدأ لظهور الطائفة الثالثة وتتحدد نهايتهم ببيعة الرضوان أو فتح مكة لقوله ﷺ: «لا هجرة بعد الفتح».

وأمّا الثاني، فالآية لاتثني على كلّ من اتبع السابقين بالهجرة والنصرة ولكن تقيّد الاتّباع بقوله: «بإحسان» أي يكون الاتّباع مقروناً ومصحوباً بالإحسان في القول والعمل، فتقييد الرضا بحسن سلوكهم وسيرتهم يخرج من هاجر ونصر، من دون اتّباع مصحوب بإحسان، بأن ساءت سيرته، ولم يحسن سلوكه.

والله سبحانه يعلن رضاه عن هذه الطائفة مثل السابقين ويقول: ﴿رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾.[1]

فلو وجدنا صحابياً آمن وهاجر أو نصر النبي ولكن شككنا في حسن سلوكه وسيرته، لا تكون الآية دليلاً على رضاه سبحانه عنه، للشكّ في شمول الآية له فضلاً عمّن ثبت سوء سيرته.

هذا ما هو المتبادر والمفهوم من الآية، وهي دليل قاطع على أنّه سبحانه رضي عن طوائف ثلاث من الصحابة، لا عن كلّهم، والاستدلال به على الموجبة الكلية «عدالة كلّ صحابي» كما ترى.

الآية الثانية

استدلّوا على عدالة الصحابة بآية ثانية، نظيرة الآية المتقدّمة في تصنيف الصحابة إلى أصناف ثلاثة.

وهذه الطوائف الثلاث التي أشارت إليها الآية عبارة عن:

١. الفقراء المهاجرين.

---

١. المجادلة: ٢٢.

٢. الذين تبوّءُوا الدار والإيمان (الأنصار).

٣. والذين جاءوا من بعدهم.

ولكلّ من الأصناف سمات و ميزات، مذكورة فيها ويتميزون بها عن سائر الصحابة قال سبحانه: ﴿لِلْفُقراءِ المُهاجِرِينَ الَّذِينَ أُخرِجُوا مِنْ دِيارِهِمْ وَأَموالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضلاً مِنَ اللهِ وَرِضواناً وَيَنْصُرُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ أُولئِكَ هُمُ الصّادِقُون* وَالّذينَ تَبَوَّءُو الدارَ والإيمانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحبُّونَ مَن هاجَر إِليهِمْ وَلا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حاجَةً مِمّا أُوتُوا وَيُؤثِرُونَ عَلىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَو كانَ بِهِمْ خَصاصَةٌ وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولئِكَ هُمُ المُفْلِحُون* وَالَّذينَ جاءُو مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنا اغْفِرْ لَنا وَلإِخوانِنا الَّذينَ سَبَقُونا بِالإِيمان وَلا تَجْعَل في قُلُوبِنا غِلاً لِلَّذينَ آمَنُوا رَبَّنا إِنَّكَ رَؤوفٌ رَحيم﴾.[1]

فهذه الآيات الثلاث نظير ما تقدّم من الآيتين، لا تُثني على عامّة الصحابة، بل على فريق منهم.

أمّا المهاجرون فتثني على من تمتّع منهم بالصفات التالية:

أ. ﴿أُخرجوا من ديارهم وأموالهم﴾.

ب. ﴿يبتغون فضلاً من الله ورضواناً﴾.

ج. ﴿ينصرون الله ورسوله﴾.

فمن تمتّع بهذه الصفات الثلاث من المهاجرين فقد أثنى القرآن عليه، وبما انّ من أبرز صفاتهم، كونهم مشرّدين من ديارهم وأموالهم، فيكون المقصود هم الذين هاجروا قبل وقعة «بدر». فينطبق على السابقين الأوّلين من المهاجرين في

---

١. الحشر: ٨ـ١٠.

الآية السابقة.

وأمّا الأنصار فإنّما تثني على من تمتّع منهم بالصفات التالية:

أ. ﴿**تبوّءُو الدار والإيمان مِنْ قَبْلِهِمْ**﴾ أي آمنوا بالله ورسوله، فخرج بذلك من اتّهم بالنّفاق وكان في الواقع منافقاً.

ب. ﴿**يُحِبُّونَ مَن هاجَر إليهِمْ وَلاٰ يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حاجة مِمّا أُوتُوا**﴾.

ج. ﴿**وَيُؤثِرُونَ عَلىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَو كانَ بِهِمْ خَصاصَة**﴾.

وبما انّ من أبرز صفاتهم، هو إيواء المهاجرين والأنصار وإيثارهم على الأنفس، فيكون المراد من آمنوا بالنبيّ وآووه وآووا المهاجرين، فينطبق على من آمن وآوى قبل غزوة بدر لانتفاء الإيواء بعدها خصوصاً بعد إجلاء «بني قينقاع» غبَّ معركة «بدر» حيث خرجوا من قلاعهم وأموالهم وأسلحتهم، تاركين جميع ذلك للمسلمين. فينطبق على السابقين الأوّلين من الأنصار في الآية السابقة.

وأمّا التابعون لهم، أعني: الذين جاءوا من بعدهم فإنّما أثنى على من تمتع منهم بالصفات التالية:

أ. ﴿**يَقُولُونَ رَبَّنا اغْفِرْ لَنا وَلإخوانِنا الَّذينَ سَبَقُونا بِالإيمان**﴾.

ب. ﴿**وَلاٰ تَجْعَل في قُلُوبِنا غِلاً لِلَّذينَ آمَنُوا**﴾.

فالعلائم المذكورة للطائفة الثالثة، كناية عن الاتّباع بإحسان الذي ورد في الآية الأُولى، فتنبطق على التابعين فيها.

فظهر انّ الآيات الواردة في سورة الحشر، تتّحد مضموناً مع ما ورد في سورة التوبة ولا تختلف عنها قيد شعرة.

فالاستدلال بهذه الآيات وما تقدّمها على أنّ القرآن أثنى على الصحابة جميعهم من أوّلهم إلى آخرهم ـ الذين ربّما جاوز عددهم المائة ألف ـ غفلة عن

مفاد الآيـات؛ فأين الدعاء والثنـاء على لفيف من المهاجرين والأنصـار والتابعين لهم المتمتّعين بخصوصيات معيّنة، من الثناء على الطلقاء والأعراب وأبناء الطلقاء والمتّهمين بالنفاق؟!

وأين هذه الآيات من مـدح خمسة عشر ألف صحابي سُجّلت أسماؤهم في المعاجم، أو مائة ألف صحابي صحبوا النبي في مواقف مختلفة ورأوه وعاشروه؟!

الآية الثالثة

استدلّوا بآيـة ثالثة نزلت في مورد بيعة الرضوان وأبـدىٰ سبحانه رضاه عن المبايعين، وقال:

﴿لَقَدْ رَضِيَ اللهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحاً قَرِيباً﴾.[١]

فالآية تثني على مَن صحبوا النبي في الحديبيـة وبايعوه تحت الشجرة، وكان ذلك في السنّـة السـادسـة من الهجرة، وقـد رافقـه حـوالي ألف وأربعمائة أو ألف وستمائة أو ألف وثمانمائة.[٢]

والثناء على هذا العـدد القليل لا يكون دليلاً على الثناء على جميـع الصحابة من أوّلهم إلى آخرهم!!

كما أنّ الـرضا محدّد بـزمـان البيعة حيث قـال: ﴿**إذ يبايعونك**﴾ ولا يشمل الفترات المتأخرة عنها.

---

١. الفتح:١٨.

٢. السيرة النبوية:٢/ ٣٠٩؛ مجمع البيان:٢/ ٢٨٨.

الآية الرابعة

استدلّوا على عدالتهم بآية رابعة تذكر سمات أصحاب النبي وصفاتهم، يقول سبحانه:

﴿ مُحَمَّدٌ رَسُولُ الله وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدّاءُ عَلى الكُفّارِ رُحَماءُ بَيْنَهُمْ تَراهُمْ رُكَّعاً سُجَّداً يَبْتَغُونَ فَضلاً مِنَ اللهِ وَرِضْواناً سِيماهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوراةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الإِنْجِيل كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطأَهُ فَآزَرَهُ فاستَغْلَظَ فَاسْتَوىٰ عَلى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ الكُفّارَ وَعَدَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصّالِحات مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجراً عَظيماً﴾ .[1]

فهذه الآية بظاهرها أوسع دلالة ممّا سبق، لأنّها تثني على النبي ومن معه، ولكن مدلول الآية ـ في الحقيقة ـ ليس بأوسع ممّا سبق، وذلك للقرائن التالية:

الأولى: الصفات التالية لم تكن متوفرة في عامّة الصحابة، أعني بها:

أ. ﴿أشدّاء على الكفّار﴾.

ب. ﴿رُحماء بَينَهُمْ﴾.

ج. ﴿تَراهُمْ رُكّعاً سُجّداً﴾

د. ﴿ يَبْتَغُونَ فَضلاً مِنَ اللهِ وَرِضْواناً﴾.

هـ. ﴿سِيماهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُود﴾.

فهل الذين أراقوا دم عثمان وقتلوه في عقر داره كانوا من غير الصحابة؟!

وهل الذين خضّبوا الأرض بدم الصحابة في ميادين القتال كانوا من الأجانب؟! فما لكم كيف تحكمون.

---

١. الفتح: ٢٩.

فإذا كانت أعمالهم الإجرامية من مصاديق التراحم فكيف يكون تباغضهم ومشاجراتهم؟!

وهل كان في وجوه الأعراب والطلقاء وأبنائهم والذين آمنوا بعد الفتح أثر للسجود؟!

الثانية: انّ ذيل الآية يشهد بأنّ الثناء على قسم منهم، يقول تعالى: **﴿ وَعَدَ اللهُ الَّذينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصّالِحاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرةً وَأَجراً عَظيماً﴾** فانّ لفظة «من» في قوله: «منهم» للتبعيض، وما يقال من أنّ «من» بيانية غير صحيح، لأنّها لا تدخل على الضمير مطلقاً في كلامهم وإنّما تدخل على الاسم الظاهر، كما في قولك: **﴿فاجتنبوا الرجس من الأوثان﴾**[1].[2]

الثالثة: انّ الآية نزلت قبل فتح مكة وبعد الحديبية، والمراد من قوله سبحانه في هذه الآية: **﴿إِنّا فَتَحْنا لَكَ فَتْحاً مُبيناً﴾** هو الفتح في صلح الحديبية، وفيه إخبار عن فتح مكة في المستقبل بقوله: **﴿ لَقَدْ صَدَقَ اللهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الحَرامَ إِنْ شاءَ اللهُ آمِنينَ مُحَلِّقينَ رُؤُوسَكُمْ وَمُقَصِّرينَ لاَ تَخافُونَ فَعَلِمَ ما لَمْ تَعْلَمُوا فَجَعَلَ مِنْ دُونِ ذَلِكَ فَتْحاً قَرِيباً﴾**.[3]

فالآية تتضمن الإخبار عن فتحين آخرين:

١. عمرة القضاء وأشار إليه بقوله: **﴿لتدخلنّ المسجد الحرام﴾**.

---

١. الحج: ٣٠.

٢. وربما يستشهد على دخول من البيانية على الضمير بقوله تعالى: **﴿ لَوْ تَزَيَّلُوا لَعَذَّبْنا الَّذينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ﴾**. والاستدلال مبني على عود الضمير في تزيلوا إلى المؤمنين، والضمير في «منهم» إلى الذين كفروا، ولكنّه غير صحيح، بل الضميران جميعاً يرجعان إلى مجموع المؤمنين والكافرين من أهل مكة فتكون «من» تبعيضية لا بيانية.

٣. الفتح: ٢٧.

٢. فتح مكة وأشار إليه بقوله: ﴿**فجعل من دون ذلك فتحاً قريباً**﴾.

فإذا كانت الآية ممّا نزلت في السنّة السادسة وحواليها، فلا تكون أوسع دلالة من الآيات النازلة بعدها في السنّة التاسعة كما نقلناه، فالثناء المطلق في الآية على مَن كان مع النبي ﴿**والّذين مَعَه**﴾ يحمل ويخصص بما خصصه القرآن في آيات أُخرى كالآيات المتقدّمة.

وعلى ضوء ما تقدّم، نصل إلى النتيجة التالية: انّ ما اشتهر على الألسن من ثناء القرآن على صحابة الرسول قاطبة وتعديله إياهم ممّا لا أساس له، وإنّما وقع الثناء ـ بعد ضمّ بعضها إلى بعض ـ على لفيف منهم وطائفة خاصّة.

إنّما الأعمال بالخواتيم

هذا العنوان كلمة قدسية قالها النبي ﷺ فيما رواه البخاري عنه، وذكر في الباب روايتين تدلّان على أنّ الملاك للنجاة هو خواتيم الأعمال نذكر واحدة منها.

أخرج البخاري عن سهل : أنّ رجلاً من أعظم المسلمين غناءً عن المسلمين، في غزوة غزاها مع النبي ﷺ، فنظر النبيّ ﷺ فقال: «من أحبّ أن ينظر إلى الرّجل من أهل النار فلينظر إلى هذا، فاتبعه رجل من القوم وهو على تلك الحال من أشدّ الناس على المشركين حتّى جرح، فاستعجل الموت، فجعل ذبابة سيفه بين ثَدييه حتّى خرج من بين كتفيه، فأقبل الرّجل إلى النبيّ ﷺ مسرعاً، فقال: أشهد أنّك رسول الله، فقال: «وما ذاك؟». قال: قلت لفلان: «من أحبّ أن ينظر إلى رجل من أهل النار فلينظر إليه». وكان من أعظمنا غناء عن المسلمين، فعرفتُ أنّه لا يموت على ذلك، فلمّا جرح استعجل الموت فقتل نفسه، فقال النبيّ ﷺ عند ذلك: «إنّ العبد لَيعملُ عَمَل أهل النّار وانّه من أهل الجنّة، ويعمل عمل أهل الجنّة وإنّه من أهل النار، وإنّما الأعمال بالخواتيم».[1]

وكم من إنسان حسنتْ حياته في أوائل عمره، ثمّ تبدلت وساءت سيرته وسلوكه، وحبطت أعماله الصالحة أتى بها في أوائل عمره أو أواسطه يقول سبحانه:

---

١. صحيح البخاري:٤/ ٢٣٣، كتاب القدر، الباب٥، الحديث ٦٦٠٧؛ سنن الترمذي:٤، كتاب القدر، الباب٥ ، الحديث٢١٣٧. والحديث الوارد في السنن غيره في صحيح البخاري.

﴿ يا أَيُّهـا الّذينَ آمَنُوا لا تَرفَعُـوا أَصواتكُمْ فـوقَ صوتِ النَّبيّ وَلا تَجْهَـرُوا لَهُ بِالقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ ان تَحبَطَ أَعمالُكُمْ﴾ .[١]

والقرآن يحدث عمّن أُوتي آيـات الله في مقتبل عمره، لكنّه سـاءت سيرته في الفترة الأخيرة من عمـره فصار من الغاويـن ، ويقول: ﴿ و اتْلُ عَلَيْهِمْ نَبأَ الَّـذي آتَيْناهُ آياتِنا فَانسَلَخَ مِنْها فأَتبَعَهُ الشَّيطانُ فكان مِنَ الغاوين﴾.[٢]

وهذا هو قارون بني إسرائيل كـان يقـرأ التوراة بصوت حسن، ولكنّه ساء سلوكه فخسف سبحانه به وبداره وكنزه .[٣]

وعلى ضـوء ذلك فما مرّ من الآيـات التي تُثني على فئـات من الصحابـة لا يحتج بها على صـلاحهـم إذا ثبت بالأدلّـة القطعيـة انحرافهم عن الطـريق المهيع، واقترافهم المعاصي ومحاربتهم الحق والحقيقة.

وممّا لا شكّ فيـه وقوع التشاجـر بين الصحابة ، كمـا دارت بينهم معارك داميـة ، قُتل على أثـرها لفيف من البـدريين والأُحـديين وغيـرهم من المسلمين الأبرياء وعندئذ يقال : إنّما العبرة بخواتيم الأعمال ، وثناء القرآن عليهم إنّما كان بحسب مـلابسـاتهم وأحـوالهم يـوم ذاك . فكـانـوا من الصلحـاء وليس من المستحيل أن ينسلخوا من تلك الأحوال كما انسلخ غيرهم .

١. الحجرات:٢.

٢. الأعراف:١٧٥.

٣. القصص:٨١.

٣

ثناء النبي ﷺ

على الصحابة

استُدلّ على عـدالة الصحابـة بثناء النبي عليهم، ونحن نذكر منـه ما هو المهم:

١ . حديث انّ الله اطّلع على أهل بدر...

أخرج البخاري عن علي(رضي الله عنه) قال: بعثني رسول الله ﷺ وأبا مرثد والـزبير، وكلُّنا فـارس، قـال: انطلقوا حتّى تـأتوا روضـة خـاخ، فانّ بها امـرأة من المشركين، معها كتاب من حاطب بـن أبي بلتعة إلى المشركين، فأدركناها تسير على بعير لها حيث قال رسول الله ﷺ ، فقلنا: الكتاب، فقالت: ما منّا كتاب ، فأنخناها فـالتمسنـا فلم نر كتـابـاً ، فقلنـا : مـا كـذب رسول الله ، لتُخـرجنّ الكتـاب أو لنجرّدنّك ، فلمّـا رأت الجدّ أهوت إلى حُجْزتها وهي محتجزة بكساء فأخرجته ، فانطلقنا بهـا إلى رسول الله ﷺ ، فقال عمـر: يا رسول الله ، قد خـان الله ورسوله والمؤمنين ، فدعني لاضرب عنقَه ، فقال النبي ﷺ : ما حملك على ما صنعت؟ قال حـاطب : والله ما بي أن لا أكونَ مـؤمناً بالله ورسولـه ﷺ أردت أن يكون لي

عنـد القوم يـد يدفع الله بهـا عن أهلي ومالي، وليس أحـد من أصحابك إلاّ لـه هناك من عشيرته من يدفع الله بـه عن أهله وماله. فقال النبي ﷺ: صدق، ولا تقولوا له إلاّ خيراً.

فقال عمر: إنّـه قدخان الله ورسولـه والمؤمنين، فدعْني فـلأضرب عنقه، فقال: أليس من أهل بدر؟ فقال: لعلّ الله اطّلع على أهل بدر، فقال: إعمَلوا ما شئتم، فقد وجبت لكم الجنـة، أو قد غفرتُ لكم، فدمعت عينـا عمر، وقال: الله ورسوله أعلم.(١)

هذا الحديث وإن أخرجـه البخاري وأسنده إلى علي عليه السلام ولكنّنا نجلّ الإمام أمير المؤمنين عليّاً عليه السلام عن رواية هـذا الحديث عن رسول الله ﷺ، فانّ مضمونه يشهد على كذبه، إذ كيف يمكن للنبيّ ﷺ أن يُعطي الضوء الأخضر لجماعة من الصحابة يناهز عددهم الثلاثمائة، ويسمح لهم أن يفعلوا ما يشاءُون، وإن اقترفوا الكبائر وارتكبوا المعاصي وإن سفكوا الدماء وخضّبوا بها وجه الأرض.

إنّه سبحانه يخاطب النبي ﷺ بقوله: ﴿لئن أشركتَ لَيَحْبِطنَّ عَمَلك﴾.(٢) فهل يُعقل أن يسمح للبدريين أن يفعلوا ما شاءوا وأن يُبشرهم بالجنة؟! وقد تقدّم آنفاً انّ النبي ﷺ اقتصّ من الحارث بن سويد بن الصـامت البدريّ لقتله المجذر بن زياد.

وهذا هو حاطب بن أبي بلتعة يُصبح عينَ المشركين بالمدينة، ولكنّه بالرغم من ذلك يدخل الجنة!! مع أنّ الجاسوس إذا كان مسلماً، يتجسّس لصالح الكفّار يقتل، أو يوجع ويعزّر على اختلاف في المذاهب.(٣)

---

١. صحيح البخاري: ٣/ ١١، برقم ٣٩٨٣.

٢. الزمر: ٦٥.

٣. الموسوعة الفقهية: ١٠/ ١٦٣ـ ١٦٥.

٢. حديث «مثل أصحابي كالنجوم»

أخرج ابن حميد عن نافع عن ابن عمر، انّ رسول الله ﷺ قال: مثل أصحابي مثل النجوم يهتدىٰ به، فأيّهم أخذتم بقوله اهتديتم.[١]

يلاحظ عليه: أنّ متن الحديث يكذّب صدوره، إذ ليس كلّ نجم هادياً في البرّ و البحر، بل هناك نجوم خاصة للاهتداء، ولأجل ذلك قال سبحانه: ﴿**وَعَلاماتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُون**﴾.[٢]

وأمّا قوله سبحانه: ﴿**وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِها في ظُلُماتِ البَرِّ وَالْبَحْرِ قَدْ فَصَّلْنَا الآيات لِقَومٍ يَعْلَمُونَ**﴾[٣] فاللام في النجوم للعهد أي النجوم المعهودة التي كانت العرب يومذاك يهتدون بها في البر والبحر وليست للاستغراق.

ولا يتمشّىٰ ذلك الحمل في الحديث بأن يحمل على فئة من الصحابة، لأنّ الغاية فيها التبسيط والتعميم لكلّ صحابي كما هو صريح قوله: «فأيّهم أخذتم بقوله اهتديتم» فلا محيص من حمل «كالنجوم» على الاستغراق، والحال انّه ليس كلّ نجم هادياً.

ولو افترضنا الاهتداء بكلّ نجم في السماء، أفهل يمكن أن يكون كلّ صحابي نجماً لامعاً هادياً للأُمّة؟ فهذا قدامة بن مظعون، صحابي بدري يعد من السابقين الأوّلين ومن المهاجرين الهجرتين، قد شرب الخمر وأقام عليه عمر الحدّ،

---

١. المسند الجامع: ١٠/ ٧٨٢ برقم ٨٢١٩ نقله عن مسند عبد بن حُميْد.

٢. النحل: ١٦.

٣. الأنعام: ٩٧.

كما أنّ المشهور انّ عبد الرحمان الأصغر بن عمر بن الخطاب قد شرب الخمر. [١]

كما أنّ بعض الصحابة أراق دماءً طاهرة فمن استقصى تاريخ حياة بسر بن أرطأة يجد انّه اقترف جرائم كثيرة، حتّى أنّه قتل طفلين لعبيد الله بن عباس!! و كم بين الصحابة من رجال قد احتفل التاريخ بضبط مساويهم، أفبعد هذه البيّنات يصحّ لأحد أن يتقوّل بأنّهم جميعاً وبلا استثناء كالنجوم يهتدىٰ بهم؟!

يقول أبو جعفر النقيب: إنّ هذا الحديث من موضوعات متعصبة الأموية فانّ منهم من ينصرهم بلسانه وبوضعه الأحاديث إذا عجز عن نصرهم بالسيف. [٢]

ولعل القارئ الكريم يتصوّر انّ أباجعفر النقيب ممن ينفرد في شأن هذه الرواية و ليس الأمر كذلك، بل حكم بوضعها كثير من محقّقي السنّة يقول ابن حزم في رسالة إبطال الرأي والقياس والاستحسان والتعليل والتقليد: وهذا ـ أي حديث النجوم ـ خبر مكذوب موضوع باطل لم يصحّ قط. [٣]

وقال الحافظ الكبير الذهبي في ترجمة جعفر بن عبد الواحد الهاشمي القاضي: ومن بلاياه عن وهب بن جرير، عن أبيه، عن الأعمش، عن أبي صالح، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ: أصحابي كالنجوم من اقتدى بشيء منها اهتدى. [٤]

وقال أيضاً في ترجمة زيد بن الحواري العَمِّي.

---

١. أُسد الغابة: ٣/ ٣١٢.

٢. شرح ابن أبي الحديد: ٢٠/ ١٢.

٣. البحر المحيط: ٥/ ٥٢٨.

٤. ميزان الاعتدال: ١/ ٤١٣ برقم ١٥١١.

روى نعيم بن حماد، حدّثنا عبد الرحيم بن زيد العَمِّي، عن أبيه ، عن سعيد بن المسيب، عن عمر مرفوعاً: سألت ربي بين ما اختلف فيه أصحابي من بعدي، فأوحى الله إليّ : يـا محمد إنّ أصحـابك عندنـا بمنزلـة النجوم بعضهم أضـوأ من بعض، فمن أخذ بشيء ممّـا هم عليه من اختـلافهم فهو عندي على هـدى. فهذا باطل، و عبد الرحيم تـركوه، ونعيم صاحب مناكير.[1] إلى غير ذلك من الكلمات حول الحديث.

ثمّ إنّ الحديث قد روي بصور مختلفة:

أ. أصحابي كالنجوم بأيّهم اقتديتم اهتديتم

رواه ابن عبـد البر في جـامع العلم (٢/ ٩١) ،و ابن حـزم في الأحكـام (٦/ ٨٢) من طـريقـة سـلام بن سليم، قـال: حـدثنـا الحارث بن غصين، عن الأعمش، عن أبي سفيان، عن جابـر مرفوعاً به. وقال ابن عبـد البر: هذا إسناد لا تقوم به حجّة، لأنّ الحارث بن غضين مجهول.

وقال ابن حزم: هذه رواية ساقطة، أبو سفيان ضعيف، والحارث بن غصين هذا هو أبو وهب الثقفي، وسلام بن سليمان يروى الأحاديث الموضوعة، وهذا منها بلا شك». [2]

ب. مهما أُوتيتم من كتاب الله فالعمل به ، لا عـذر لأحدكم في تركه، فإن لم يكن في كتـاب الله، فسنّـة منّي مـاضيـة، فـإن لم يكن سنـة منّي مـاضيـة، فما قـال أصحابي، إنّ أصحابي بمنزلة النجـوم في السماء فأيّها أخذتم به اهتديتم، واختلاف

١. ميزان الاعتدال:٢/ ١٠٢ برقم ٣٠٠٣ .

٢ . سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة:١/ ١٤٤ .

أصحابي لكم رحمة.

أخرجه الخطيب في الكفاية في علم الدراية ، ص ٤٨، وكذا أبو العباس الأصم وابن عساكر (٧/ ٣١٥/ ٢) من طريق سليمان بن أبي كريمة، عن جويبر، عن الضحاك عن ابن عباس مرفوعاً.

وهذا اسناد ضعيف جداً، سليمان بن أبي كريمة، قال ابن أبي حاتم (٢/ ١/ ١٣٨) عن أبيه: «ضعيف الحديث».

وجويبر هو ابن سعيد الأزدي متروك، كما قال الدارقطني والنسائي وغيرهما، والضحاك هو ابن مزاحم الهلالي لم يلق ابن عباس. (١)

ج. سألت ربّي فيما اختلف فيه أصحابي من بعدي فأوحى الله إليّ، يا محمد: انّ أصحابك عندي بمنزلة النجوم بعضها أضوأ من بعض، فمن أخذ بشيء ممّا هم عليه فهو عندي على هدى.

رواه ابن بطّة في الإبانة(٤/ ١١/ ٢)، والخطيب أيضاً، نظام الملك في الأمالي(١٣/ ٢)، والديلمي في مسنده (٢/ ١٩٠)، والضياء في المنتقى من مسموعاته بمرو (١١٦/ ٢)، وكذا ابن عساكر (٦/ ٣٠٣/ ١) من طريق نعيم بن حمّاد، حدّثنا عبد الرحيم بن زيد العمّي، عن أبيه، عن سعيد بن المسيب، عن عمر بن الخطاب مرفوعاً.

وهذا السند موضوع، نعيم بن حماد ضعيف، قال الحافظ: يخطئ كثيراً. وعبد الرحيم بن زيد العَمّي كذاب فهو آفته. (٢)

هذا قليل من كثير ممّا ذكره الشيخ الألباني المعاصر في كتابه، و من أراد

---

١. سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة:١/ ١٤٦.

٢. سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة:١/ ١٤٨.

التفصيل فليرجع إلى نفس الكتاب .

وقد أضاف في آخر تحقيقه، وقال: لو صحّ هذا الخبر يكون المراد إنّ ما قالوه برأيهم يجب العمل به، وهذا دليل آخر على أنّ الحديث موضوع، وليس من كلامه ﷺ، إذ كيف يسوغ لنا أن نتصوّر انّ النبيﷺ يبرّر لنا أن نقتدي بكل رجل من الصحابة مع أنّ فيهم العالم والمتوسط في العلم،ومن هو دون ذلك وكان فيهم مثلاً من يرى أنّ البرد لا يفطر الصائم بأكله. (١)

٣. خير القرون قرني

أخرج البخاري في كتاب فضائل أصحاب النبي ﷺ عن عمران بن حصين يقول: قال رسول الله ﷺ: خير أُمّتي قرني، ثمّ الذين يلونهم، ثمّ الذين يلونهم، قال عمران: فلا أدري أذكر بعد قرنه قرنين أو ثلاثاً، ثمّ إنّ بعدكم قوماً يشهدون ولا يستشهدون، ويخونون ولا يؤتمنون، وينذرون ولا يفون، ويظهر فيهم السمن. (٢)

وأخرجه مسلم في صحيحه عن عمران بن حصين. (٣)

وأخرجه أحمد في مسنده عن بريدة الأسلمي. (٤)

إنّ هذا الحديث مهما صح سنده ونقله أصحاب الصحاح والمسانيد والسنن، يكذبه التاريخ الصحيح الذي سجّل أحوال أهل القرون التي أُطلق عليهم هذا الاسم، وذلك بالبيان التالي:

---

١. سلسلة الأحاديث الضعيفة و الموضوعة:١/ ١٤٧ـ ١٤٨، وحديث البرد أخرجه الطحاوي في مشكل الآثار، لاحظ ٢/ ٣٤٠ وهوحديث غريب يضاد القرآن والسنة و إجماع المسلمين.

٢. صحيح البخاري:٢/ ٢٤٩، برقم ٣٦٥٠.

٣. صحيح مسلم:٧/ ١٨٥ـ ١٨٦، باب فضل الصحابة ثمّ الذين يلونهم.

٤. مسند أحمد:٥/ ٣٥٧.

القرن في اللغة عبارة عن الفترة من الزمان و إطلاقه على مائة سنة، إطلاق حادث لا تحمل عليه الرواية. وعلى ضوء ذلك فالقرن الذي بعث فيه النبي ﷺ خير القرون من الأزمنة باعتبار نفس النبي فقط، فكان ﷺ نوراً انبعث في الظلمة حيث تقوضت به دعائم الشرك والوثنية، وأُشيدت دعائم التوحيد والحنفية.

هذا يرجع إلى نفس النبي ﷺ، وأمّا غيره فالظاهر من الرواية انّها تصنّف الناس حسب التفضيل بالنحو التالي :

الصحابة (القرن الذي بعثتُ فيه).

التابعون(ثمّ الذين يلونهم).

تابعو التابعين (ثمّ الذين يلونهم) و هكذا.

فكلّ من قرب زمنه من النبي ﷺ فهو أفضل ممّن بعد منه.

هذا ما تفيده الرواية، وللأسف الشديد انّ الواقع الملموس يثبت خلاف ذلك لا سيّما من تصفّح التاريخ والحديث.

فهذا هو الإمام البخاري يروي في حقّ الصحابة ما مرّ من ارتدادهم، كما مرّ في ص ٢٧.

ثمّ إنّ قوله: هم الذين يلونهم: يهدف إلى التابعين وفيهم الأمويون، فهل يمكن أن نعدَّ عصر الأمويين خير القرون وقد لوّنوا وجه الأرض بدماء الأبرياء، وقتلوا سبط النبي ﷺ في كربلاء عطشاناً وذبحوا أولاده وأصحابه، وهتكوا حرمة الكعبة.

وهذا هو الحجاج صنيعة أيديهم اقترف من الجرائم البشعة ما يندىٰ لها جبين الإنسانية ، ولا أُطيل الكلام في ذلك والتاريخ خير شاهد على كذب هذه الرواية ووضعها من قبل سماسرة الحديث لتطهير الجهاز الحاكم الأموي ممّا

ارتكبه .

ويكفي في ذلك ما علّقه أبو المعالي الجويني على هذا الحديث، قائلاً:

وما يـدلّ على بطلانـه أنّ القرن الذي جـاء بعده بخمسين سنـة، شرّ قرون الدنيا وهـو أحد القرون التي ذكرهـا في النصّ، و كان ذلك القرن هـو القرن الذي قُتل فيـه الحسين، وأُوقع بـا لمدينـة، وحـوصرت مكـة، ونقضت الكعبـة، وشربت خلفاؤه والقائمون مقامه المتصبون في منصب النبوة، الخمورَ وارتكبوا الفجور، كما جرى ليزيد بن معاوية ولزيد بن عـاتكة وللوليد بن يزيد، وأُريقت الدماء الحرام، وقتل المسلمـون وسبي الحريم، واستعبـد أبنـاء المهاجـرين والأنصـار ونُقش على أيديهم كما ينقش على أيـدي الروم، وذلك في خـلافة عبد الملك، وإمـرة الحجاج، وإذا تأمّلت كتب التواريخ وجـدت الخمسين الثانية، شراً كلهـا، لا خير فيها ولا في رؤسائها وأمرائها، والناس برؤسائهم وأُمرائهم أشبه، والقرن خمسون سنة فكيف يصحّ هذا الخبر؟[1]

١. شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٠/ ٢٩ والرسالة مبسوطة جديرة با لمطالعة.

١٣

موعظة شافية

أُريد أن أذكر في خاتمة المطاف كلمة فيها صلاح الإسلام والمسلمين، وهي موعظة شافية لكلّ من ألقى السمع وهو شهيد، وهي:

١. إذا كان السبُّ هو النيل من كرامة الشخص بكلمات مبتذلة ولسان بذيء، لغاية التشفّي وهدم كرامة المسبوب، فالمسلمون بعامة طوائفهم إلاّ النواصب منزّهون عن تلك الوصمة، وقد ملئت أسماعهم بقول الرسول: «وسباب المسلم فسق، وقتاله كفر».

وأمّا الرائج بين المحقّقين فليس من مقولة السبّ إنّما هو دراسة أحوال الصحابة من زاوية الحديث والتاريخ، وهذا ليس سبّاً، بل نقداً لحياة الشخص، وأين هو من السبِّ؟!

يقول الشيخ عبد الله الهروي الشافعي المعروف بالحبشي: ليس من سب الصحابة القول إنّ مقاتلي علي منهم بغاة، لأنّ هذا ممّا صرّح به الحديث بالنسبة لبعضهم وهم أهل صفين، وقد روى البيهقي في كتابه الاعتقاد باسناده المتصل إلى محمد بن إسحاق وهو ابن خزيمة قال: «وكلّ من نازع أمير المؤمنين علي بن أبي طالب في إمارته فهو باغ» وعلى هذا عهدتُ مشايخنا، وبه قال ابن إدريس يعني

الشافعي، فلا يُعدُّ ذكر ما جاء في حـديث البخاري سبّاً للصحابة إلاّ من بعد عن التحقيق العلمي فليتفطن لذلك.[١]

وقال أيضاً: وهذا الحسن البصري[٢] الذي قيل فيه انّـه سيد التابعين (وإن كنّا نقول إنّ سيد التابعين أُويس القرني أخـذاً بحديث مسلم)، فانّه قال: لمّا مات عمرو بن العاص وهو يردّد لاإله إلاّ الله: وكيف إذا جاء بلا إله إلاّ الله وقد قتل أهلَ لا إله إلاّ الله.[٣]

٢. انّ النقـد لا يعدّ سبّـاً إذا كان لغـرض شرعي صحيح، بل يكون بنّـاءً، ويشهد لذلك حديث مسلم وأبي داود انّ رجلاً خطب عند رسول الله ﷺ فقال في خطبته من يطع الله ورسوله فقد رشد، ومن يعصهما فقد غوى، فقال له رسول الله: بئس الخطيب أنت.[٤]

وقد كان البحث حول محاربي عليّ في الجمل وصفين والنهروان قائماً على قدم وساق، وقد كثر الكلام حول من نكث البيعة وحارب علياً في صفين وغيرها.

هذا هو أبو منصور البغدادي يقول في كتابه «الفرق بين الفرق» ما نصّه:

وقالوا ـ أي أهل السنّة ـ بإمامة علي في وقته، وقالوا بتصويب علي في حروبه بالبصرة وبصفين وبالنهروان، وقالوا بأنّ طلحـة والزبير تابا ورجعا عن قتال علي، لكن الزبير قتله عمرو بن جرموز بوادي السباع بعد منصرفه من الحرب، وطلحة لما همّ بـالانصراف رمـاه مروان بن الحكم وكـان مع أصحـاب الجمل بسهم فقتلـه،

---

١. المقالات السنية: ٣٦٠.

٢. اتحاف السادة المتقين ١٠/ ٣٣٣.

٣. المقالات السنية: ٣٦٠.

٤. صحيح مسلم: ٣/ ١٢ــ ١٣، كتـاب الجمعـة، بـاب تحقيق الصـلاة والخطبـة؛ سنن أبي داود: ١/ ٢٨٨، كتاب الحجّة، باب الرجل يخطب على قوس، رقم الحديث ١٠٩٩.

وقالوا: إنّ عائشة قصدت الإصلاح بين الفريقين، فغلبها بنو ضبّة والأزد على رأيها، وقاتلوا علياً دون إذنها حتّى كان من الأمر ما كان.(١)

وقال في كتاب أُصول الدين: أجمع أصحابنا على أنّ علياً(رضي الله عنه) كان مصيباً في قتال أصحاب الجمل وفي قتال أصحاب معاوية بصفين، وقالوا في الذين قاتلوه بالبصرة: انهم كانوا على الخطأ، وقالوا في عائشة وفي طلحة والزبير: انهّم أخطأوا ولم يفسقوا، لأنّ عائشة قصدت الإصلاح بين الفريقين فغلبها بنو ضبة وبنو الأزد على رأيها، فقاتلوا علياً فهم الذين فسقوا دونها، وأمّا الزبير فانّه لما كلمه عليّ يوم الجمل عرف أنّه على الحقّ فترك قتاله وهرب من المعركة راجعاً إلى مكة، فأدركه عمرو بن جرموز بوادي السباع فقتله وحمل رأسه إلى علي فبشره علي بالنار، وأمّا طلحة فانّه لمّا رأى القتال بين الفريقين همّ بالرجوع إلى مكة، فرماه مروان بن الحكم بسهم فقتله، فهؤلاء الثلاثة بريئون من الفسق والباقون من أتباعهم الذين قاتلوا علياً فسقة، وأمّا أصحاب معاوية فانّهم بغوا، وسمّاهم النبي ﷺ بغاة في قوله لعمار: «تقتلك الفئة الباغية» و لم يكفروا بهذا البغي.(٢)

نحن وإن لم نكن نوافق بعض ما جاء في بنود هذا النص، وإنّما نستشهد به على أنّ دراسة أحوال الصحابة إذا كانت دراسة نزيهة لا تعدّ من السب بشيء.

وقال الحافظ الذهبي في «سير اعلام النبلاء»: لا ريب انّ عائشة ندمت ندامة كلية على مسيرها إلى البصرة وحضورها يوم الجمل، وما ظنّت انّ الأمر يبلغ ما بلغ، فعن عمارة بن عمير عمّن سمع عائشة إذا قرأت: ﴿وقرن في بيوتكنّ﴾

---

١. الفرق بين الفرق: ٣٥٠ـ ٣٥١، باب بيان الأُصول التي اجتمع عليها أهل السنّة.

٢. أُصول الدين: ٢٨٩ـ ٢٩٠.

بكت حتّى تبل خمارها.[١]

وذكر مثل ذلك القرطبي وأبو حيان في تفسيره، قال: وكانت عائشة إذا قرأت هذه الآية يعني آية ﴿يا نساء النبي﴾ بكت حتّى تبلّ خمارها، تتذكر خروجها أيام الجمل تطلب بدم عثمان.[٢]

وفي كتاب دلائل النبوة للبيهقي ما نصه:«عن أُمّ سلمة، قالت: ذكر النبيّ ﷺ خروج بعض نسائه أُمّهات المؤمنين، فضحكت عائشة، فقال: انظري يا حميراء، أن لا تكوني أنت.

ثمّ التفت إلى عليّ فقال: يا علي إن ولِّيت من أمرها شيئاً فارفق بها.[٣]

ونحن أيضاً لا نوافق بعض ما جاء في هذه الكلمات، لكن الاستشهاد بها مثل ما سبق.

هذا وقد تضافر انّ الحافظ النسائي قال: لمّا دخلت دمشق وجدت أهلها منحرفين عن علي بن أبي طالب، ولمّا علموا انّي عملتُ خصائص عليّ عليه السلام طلبوا أن أعمل خصائص معاوية، فقلت: ماذا أخرج له، أخرج له لا أشبع الله بطنه.[٤]

فصاروا يضربونه في خصيته فحمل من دمشق إلى الرملة فتوفي بها.

وهذا هو علي أفضل الصحابة وأوّل من آمن بالنبي ينقد صاحبي رسول الله كما ذكره الحافظ ابن حجر في المطالب العالية، قال: إنّ صاحبي علي (رضي الله

---

١. سير اعلام النبلاء:٢/ ١٧٧.

٢. الجامع لأحكام القرآن:١٤/ ١٨٠.

٣. دلائل النبوة:٦/ ٤١١.

١. أخرجه مسلم في صحيحه: كتاب السير والصلة والآداب، باب من لعنه النبي أو سبّه أو دعا عليه.

عنه) عبد الله بن الكواء وابن عباد سألاه عن طلحة والزبير قالا: فأخبرنا عن ملك هذين الرجلين (يعنيان طلحة والزبير) صاحباك في الهجرة وصاحباك في بيعة الرضوان وصاحباك في المشورة، فقال: بايعاني بالمدينة وخالفاني بالبصرة، وعزاه لإسحاق بن راهويه، قال الحافظ البوصيري: رواه إسحاق بسند صحيح.(١)

ونحن لا نطيل الكلام بذكر نظائرها في غير من قاتل علياً، فقد جرت السيرة على عدم الإمساك عمّا شجر بين الصحابة وما صدر عنهم، وإن صدر الأمر بالإمساك عن عمر بن عبد العزيز وغيره.

روى الحافظ الذهبي في كتاب «سير اعلام النبلاء» ما هذا حاصله: اتّهم المغيرة بن شعبة بالزنا وهو أمير الكوفة في عصر الخليفة عمر بن الخطاب وشهد عليه شهود أربعة، منهم أبو بكرة ونافع وشبل فشهدوا على أنّهم رأوه يولجه ويخرجه ويلج ولج المِروَد في المكحلة، فلمّا حاول رابع الشهود وهو زياد بن أبيه، حاول الخليفة أن يدرأ عنه الحد للشبهة، فخاطبه بقوله: إنّي لأرى رجلاً لم يخز الله على لسانه رجلاً من المهاجرين، فقال له الخليفة: أرأيتَه يُدخله كالميل في المكحلة؟ فقال: لاولكنّي رأيت مجلساً قبيحاً وسمعت نفساً عالياً ورأيته تبطنها.(٢)

فلو كانت الصحابة عدولاً، لما استمع الخليفة إلى الشهادات، ولرفضها ابتداءً!! ولو كانت دراسة سيرة الصحابي، سبّاً له، لعزّر الخليفة الشهود بالسبّ، دون أن يسأل واحداً واحداً منهم عن صحّة الواقعة.

---

١. المطالب العالية، باب قتال أهل البغي:٤/ ٢٩٦.

٢. سير اعلام النبلاء:٣/ ٢٨برقم ٧؛ الأغاني:١٤/ ١٤٦؛ تاريخ الطبري:٤/ ٢٠٧؛ الكامل: ٢/ ٢٢٨.

٣. لا شكّ انّ الآيـات قـد أثنت على جمع من الصحـابـة وقـد أوضحنـا مقاصـدها، ومع ذلك كلّه فـالثناء ثنـاء جمعي لا يتعلّق بآحادهم، نظيـر الثناء على قوم بني إسرائيل في قوله تعالى: **﴿يا بني إسرائيلَ اذْكروا نعمتِي الّتي أنعمتُ عليكم وأنّي فضلْتُكم عَلى العالَمِينَ﴾**.[1]

وقوله: **﴿ وَلَقَـدْ آتَيْنـا بَني إسرائيل الكتـابَ وَالحُكْمَ وَالنُّبـوةَ ورَزَقْنـاهُمْ مِنَ الطّيباتِ وفضلناهُمْ عَلى العالَمين﴾**.[2]

وقـد أدرك بعض المحقّقين من أهل السنّـة انّ وصف الصحابة بـالعدالـة كلّهم يخالف مـا روي في حقّهم، ولذلك عـاد إلى تفسير هذا الكـلام وقال: إنّـه ليس معنى «الصحابة كلّهم عدول» انّ كلاً منهـم سالم من الكبيرة، فانّه بعيد من الصواب، لأنّ منهم من سمع رسول الله ﷺ وهو يقول: «لا ترجعـوا بعدي كفّاراً يضرب بعضكم رقاب بعض» ثمّ قـاتل مع معاويـة فكان قاتـل عمار بن ياسر، ثمّ كان يتبجّح بذلـك ويقول لمّا يأتي إلى أبواب بني أُمية: «قاتـلُ عمار بالباب»، فهل يحكم لهذا بانّه عدل بمعنى انه سـالم من الكبائر؟! إنّما معنى قول أُولئك المحدِّثين انّهم لا يتّهمون بـالكذب على الرسـول فيما يروونه من الأحـاديث عنه، أليس قتل عمار من أفسق الفسق؟! فقد خـالف قول رسول الله ﷺ الذي سمعه منه و هذا الغادر هو أبو الغادية الجهني.[3]

قال الحافظ ابن حجـر في «فتح الباري» عند شرح الحديث الذي فيـه قصة حاطب بن أبي بلتعة ما نصّه: وفي هذاالحديث من الفوائد غير ما تقدّم انّ المؤمن

---

١. البقرة:٤٧.

٢. الجاثية:١٦.

٣. المقالات السنية:٣٦٥.

ولو بلغ بالصلاح أن يقطع له بالجنة، لا يعصم من الوقوع في الذنب.[١]

٤. انّ الاعتقاد المُسْبق بعدالة الصحابة آل ـ في كثير من الأحيان ـ بمحقّقي أهل السنّة إلى عدم التدبّر العميق في التاريخ ونقده، ممّا أدّى إلى وقوعهم في مأزق كبير حفاظاً على ذلك المعتقد، وهو إسدال الستار على كثير من حقائق التاريخ التي حدثت بعد رحيل الرسول ﷺ ودامت حوالي قرن واحد، فتراهم يؤولون ما صدر عن الصحابة من التكفير والتفسيق والنهب والقتل بالاتّكاء على النظرية القائلة: بأنّهم كانوا مجتهدين مخطئين، ومثابين في الوقت نفسه!! حتّى أنّ من كثر خطأه زاد ثوابه وأجره، وهذا من غرائب الأُمور.

أوَ ما آن للمحقّقين من أهل السنّة أن يخوضوا عباب التاريخ نقداً وتمحيصاً، ويرفعوا ربقة التقليد للسلف والجري وراءهم، لكي يفهموا التاريخ على ما هو عليه ويرفعوا اليد عن الاعتقاد بعدالة كلّ صحابي بلا استثناء.

إنّ الدعاية الأموية لغاية ترسيخ ملكهم وإبعاد الناس عن أئمة أهل البيت عليهم السلام حاكت حول الصحابة حالة قدسية وهمية على نحو لم ترخص فيه لأحد الخروج عن هذا الإطار والتدبّر فيما شجر بين الصحابة من مشاجرات.

إنّ الدعاية الأموية نشرت بين الناس أكاذيب وتهماً حول الشيعة للمساس بهم، من سبّ الصحابة وبغضهم وتفسيقهم وكفرهم، وهذا ـ شهيدي الله ـ كذب بلا مرية، وفرية يتحمل أوزارها آل أُمية وآل مروان.

فكيف يمكن للشيعة أن تبغض الصحابة مع أنّ رواد التشيع كانوا منهم وقد حفل التاريخ بأسمائهم وتشيعهم؟!

---

١. فتح الباري: ١٢/ ٣١٠.

وليس عند الشيعة في هـذا المجال إلاّ مسألة «عدالـة الصحابة بأجمعهم»، فإنّهم لا يعتقدون بعدالة الكلّ، ويقولون: إنّ مثلهم بين المسلمين كمثل التابعين، وهذا أمر يوافقه الكتاب العزيز والسنّة النبوية والتاريخ الصحيح.

٥. وممّا يدلّ على إكبار الشيعة لصحابة النبي ﷺ وتبجيلهم لهم، انّ الكتب الرجالية للشيعة لم تزل إلى يومنـا هذا تحتفل بذكر أسماء الصحابة كلّ حسب وسع المؤلّفين وطاقتهم.

هـذا هو رجـال البرقي من الأُصـول الـرجاليـة،وقـد أدرج في رجالـه أسماء صحابة النبي ﷺ قبل صحابة سائر الأئمة.

وهذا هـو الشيخ الطوسي في كتـابه المعـروف بـ «رجـال الطوسي» أدرج في كتاب في بـاب من روى عن النبي أسماء ٤٣٠ شخصاًمن الصحابة، كما أنّه أدرج من الصحابيات أسماء٣٨ امرأة، فاشتمل الكتاب على ترجمة ٤٦٨ شخصاً.(١)

وقـد تبعـه غير واحد مـن أصحاب المعـاجم فـذكـروا أسماء جمع غفير من الصحابة الذين لهم رواية عن النبي ﷺ ممّا يدلّ على أنّ للصحابة مقاماً ومكرمة لدى الشيعة، إلاّ ما قامت البيّنة على إعراضهم عن الطريق المهيع.

٦. روّاد التشيّع من الصحابة

إنّ التشيع ليس إلاّ نفس الإسلام الـذي اتّفق عليه الفـريقان، ويختلف عن سائر الفرق في مسألـة التنصيص على الخلافة، فالشيعة الأوائل هم الـذين اتّبعوا قول الرسول ﷺ في حـقّ عليعليه السلام وكانـوا مع عليعليه السلام في حيـاة النبي ﷺ وبعد

---

١. رجال الشيخ، باب من روى عن النبي من الصحابة، ص ٢٤ـ٥٣.

رحيله.

فها نحن نضع أمـام القارئ الكريم قائمـة بأسماء ثلّة من الصحابـة الذين شهـدت أعمالهم على أوصافهم، وأفعـالهم على نيّـاتهم، وأثنى أصحـاب الرجـال والتراجم عليهم أو على الأقل سكت عنهم التاريخ، ولنكتف بـذكر القليل منهم عن الكثير، وهم:

جندب بن جنادة(أبوذر الغفاري)، عمار بن ياسر، سلمان الفارسي، المقداد بن عمرو بن ثعلبة الكندي، حذيفة بن اليمان صاحب سرّ النبيّ، خزيمة بن ثابت الأنصاري ذو الشهادتين، الخباب بن الأرت التميمي، سعـد بن مالك أبو سعيد الخدري، أبو الهيثـم بن التيهان الأنصاري، قيـس بن سعد بن عبـادة الأنصاري، أنس بن الحرث بن منبه أحد شهـداء كربلاء، أبو أيوب الأنصاري خـالد بن زيد الذي استضاف النبي ﷺ عند دخولـه المدينة، جابر بن عبـد الله الأنصاري أحد أصحاب بيعة العقبـة، هاشم بن عتبة بن أبي وقاص المرقال فـاتح جلولاء، مالك بن الحارث الأشتر النخعي، مـالك بن نـويرة ردف الملـوك الـذي قتلـه خالـد بن الوليد، البراء بن عازب الأنصاري، أُبيّ بن كعـب سيد القرّاء، عبادة بن الصامت الأنصاري، عبد الله بن مسعود صاحب وضوء النبي ﷺ ومن سادات القرّاء، أبو الأسود الدؤلي ظالم بن عمير واضع أُسس النحو بأمـر الإمام عليّ، خالد بن سعيد بن أبي عامر بن أُمية بن عبد شمس خـامس من أسلم، أُسيد بن ثعلبة الأنصاري من أهل بدر، الأسود بن عيسى بن وهب من أهل بدر، بشير بن مسعود الأنصاري من أهل بدر و من القتلى بـواقعة الحرة با لمدينـة، ثابت أبو فضالـة الأنصاري من أهل بـدر، الحارث بن النعمان بن أُميـة الأنصاري من أهل بـدر، رافع بن خـديج

الأنصاري ممّن شهد أُحداً ولم يبلغ وأجازه النبي ﷺ ،كعب بن عمير بن عبادة الأنصاري من أهل بدر، سماك بن خرشة أبو دجانة الأنصاري من أهل بدر، سهيل بن عمرو الأنصاري من أهل بدر، عتيك بن التيهان من أهل بدر، ثابت بن عبيد الأنصاري من أهل بدر، ثابت بن حطيم بن عدي الأنصاري من أهل بدر، سهل بن حنيف الأنصاري من أهل بدر، أبو مسعود عقبة بن عمرو من أهل بدر، أبو رافع مولى رسول الله ﷺ الذي شهد مشاهده كلّها مع مشاهد عليّ عليه السلام وممّن بايع البيعتين: العقبة والرضوان وهاجر الهجرتين: للحبشة مع جعفر وللمدينة مع المسلمين، أبو بردة بن دينار الأنصاري من أهل بدر، أبو عمر الأنصاري من أهل بدر، أبو قتادة الحارث بن ربعي الأنصاري من أهل بدر، عقبة بن عمر بن ثعلبة الأنصاري من أهل بدر، قرظة بن كعب الأنصاري، بشير بن عبد المنذر الأنصاري أحد النقباء ببيعة العقبة، يزيد بن نويرة بن الحارث الأنصاري ممّن شهد له النبي ﷺ بالجنة، ثابت بن عبد الله الأنصاري، جبلة بن ثعلبة الأنصاري، جبلة بن عمير بن أوس الأنصاري، حبيب بن بديل بن ورقاء الخزاعي، زيد بن أرقم الأنصاري شهد مع النبي ﷺ بضعة عشر وقعة، أعين بن ضبيعة بن ناجية التميمي، يزيد الأسلمي من أهل بيعة الرضوان، تميم بن خزام، جندب بن زهير الأزدي، جعدة بن هبيرة المخزومي، جارية بن قدامة التميمي السعدي، جبير بن الحباب الأنصاري، حبيب بن مظاهر الأسدي، حكيم بن جبلة العبدي، خالد بن أبي دجانة الأنصاري، خالد بن الوليد الأنصاري، زيد بن صوحان العبدي، الحجاج بن عمرو بن غزية الأنصاري، زيد بن شرحبيل الأنصاري، زيد بن جبلة التميمي، بديل بن ورقاء الخزاعي، أبو عثمان الأنصاري، مسعود بن مالك

الأسدي، ثعلبة أبـو عمرة الأنصاري، أبو الطفيل عامـر بن واثلة الليثي، عبد الله بن حزام الأنصـاري شهيد أُحـد، سعد بن منصور الثقفـي، سعد بن الحارث بن الصمـد الأنصـاري، الحارث بن عمـر الأنصـاري، سليمان بن صرد الخزاعي، شرحبيل بن مرّة الهمداني، شبيب بن رت النميري، سهل بن عمر صاحب المربد، سهيل بن عمر أخـو سهل المار ذكره، عبـد الرحمن الخزاعي، عبـد الله بن خراش، عبد الله بن سهيل الأنصـاري، عبيد الله بن العازر، عدي بن حـاتم الطائي، عروة بن مالك الأسلمي، عقبـة بن عامر السلمي، عمر بن هـلال الأنصاري، عمر بن أنس بن عون الأنصـاري من أهل بدر، هند بن أبي هالة الأسـدي، وهب بن عبد الله بن مسلم بن جنادة، هاني بن عـروة المذحجي، هبيرة بن النعمان الجعفي، يزيد بن قيس بن عبد الله، يزيد بن حـوثرة الأنصاري، يعلى بن عمير النهدي، أنس بن مـدرك الخثعمي، عمرو العبـدي الليثي، عميرة الليثي، عليم بن سلمـة الفهمي، عمير بن حارث السلمي، علبـاء بن الهيثم بن جرير وأبوه الهيثم من قـواد الحملة في قتـال الفـرس بـواقعـة ذي قـار، عـون بن عبـد الله الأزدي، عـلاء بن عمـر الأنصاري، نهشل بن ضمرة الحنظلي، المهاجر بن خالد المخزومي، مخنف بن سليم الأزدي، محمـد بن عمير التميمي، حـازم بن أبي حـازم البجلي، عبيـد بن التيهـان الأنصـاري وهو أوّل المبـايعين للنبي ليلة العقبـة، أبو فضـالة الأنصـاري، أويس القرني الأنصـاري، زياد بن النضر الحارثي، عـوض بن علاط السلمي، معـاذ بن عفراء الأنصاري، علاء بن عروة الأزدي، الحارث بن حسان الذهلي صاحب راية بكر بن وائل، بجير بن دلجة، يـزيد بن حجيـة التميمي، عامـر بن قيس الطائي، رافع الغطفاني الأشجعي، وأبان بن سعيد بن العاص بن أُمية بن عبد شمس من أُمراء السرايـا أيّام النبي ﷺ ومن خلّص أصحـاب الإمـام علي عليه السلام وأمثالهم من

الصحابة الكرام.

فهؤلاء هم طليعة الصحابة وسنام العرب من المهاجرين والأنصار، قد استضاءوا بنور النبوّة والوحي واستقامت أُمورهم وكانوا على الصراط المستقيم في حياتهم، وكم لهم من نظائر في صحابة النبي ﷺ أعرضنا عن ذكرهم مخافة الإطناب.

٧. انّ أئمّة أهل البيت عليهم السلام كانوا باستمرار يدعون للصحابة ويترضّون عليهم، ومن المعلوم أنّهم عليهم السلام يدعون للصالحين وما أكثر الصالحين فيهم يقول الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في بعض خطبه مادحاً أصحاب النبيّ ﷺ :

لقد رأيت أصحاب محمّد ﷺ فما أرى أحداً منكم يشبههم، لقد كانوا يصبحون شُعثاً غبراً، وقد باتوا سجّداً وقياماً، يراوحون بيَن جباههم وخدودهم، ويقفون على مثل الجمر من ذكر معادهم، كأنّ بين أعينهم رُكَبَ المعزىٰ من طول سجودهم، إذا ذُكر الله هملت أعينهم حتّى تَبُلَّ جيوبهم، ومادوا كما يميد الشجر يوم الريح العاصف، خوفاً من العقاب ورجاءً للثواب».[1]

وقال أيضاً مادحاً أصحاب رسول الله ﷺ : أين القوم الذين دُعوا إلى الإسلام فقبلوه، وقرأوا القرآن فأحكموه، وهيجُوا إلى القتال فولهوا وله اللقاح إلى أولادها، وسلبوا السيوف أغمادها، وأخذوا بأطراف الأرض زحفاً زحفاً، وَصَفّاً صفّاً، بعضٌ هلك، وبعض نجا، لا يُبَشّرون بالأحياء، ولا يُعَزَّونَ عن الموتى، مُرْهُ العيون من البكاء، خُمُصُ البطون من الصيام، ذُبَّل الشفاه من الدعاء، صُفرُ الألوان من السَّهَر، على وجوههم غبرة الخاشعين، أُولئك إخواني الذاهبون، فحقّ

---

١. نهج البلاغة: الخطبة٩٣، شرح محمد عبده؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد:٧/ ٧٧.

لنا أن نظمأ إليهم، ونعضَّ الأيدي على فراقهم».[١]

وللأئمّة المعصومين كلمات أُخرى حول الصحابة غير ما ذكرناه ، منقولة في كتب الشيعة، وهذا هو الإمام زين العابدين عليه السلام يقول في دعائه: «اللّهمّ وأصحاب محمّد صلى الله عليه وآله وسلم خاصة الذين أحسنوا الصحبة والذين أبلوا البلاء الحسن في نصره، وكاتفوه وأسرعوا إلى وفادته، وسابقوا إلى دعوته...».[٢]

هذا ونختم الفصل بذكر حوار دار بين الحسن البصري وعالم من علماء الزيدية، وبما أنّ «الحقيقة بنت البحث»[٣] يكون لنشر هذا الحوار أهميةً لا تخفىٰ على القارئ الكريم.

١. نهج البلاغة: الخطبة١١٧، شرح محمد عبده؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد:٧/ ٢٩١.

٢. الصحيفة السجادية: الدعاءالرابع.

٣. مثل سائر.

١٤

مناظرة بين الحسن البصري وعالم زيدي

الحسن البصري أحد التابعين، وقد توفّي ١١٠هـ و كانت له حلقات تدريس ووعظ في البصرة، وهو ممّن كان يتبنّى عدالة الصحابة ونزاهتهم عن كلّ رين وشين.

ولما كانت تلك العقيدة بعيدة عن الكتاب والسنّة ومخالفةً لما جاء من الآيات الكريمة والأحاديث الشريطة، دعا أحد علماء الزيدية إلى نقد كلامه، وقد نقل تلك المناظرة السيد المدنيّ في كتابه.

ونحن سنذكر نصّ كلام البصري والزيدي ونترك القضاء إلى القارئ الكريم.

نظرية الحسن البصري في صحابة الرسولﷺ

قال: حينما ذكرت عنده حرب الجمل وصفين: «تلك دماء طهر الله منها أسيافنا، فلا نلطخ فيها ألسنتنا، ثمّ إنّ تلك الأحوال قد غابت عنّا، وبعُدت

أخبارها على حقائقهـا فلا يليق بنا أن نخوض فيها، ولو كـان واحد من هؤلاء قد أخطأ لوجـب أن يحفظ رسول اللهﷺ فيـه، فمن المروءة أن يحفظ رسـول اللهﷺ في عـائشة زوجتـه، وفي الزبير ابن عمتـه، وفي طلحة الّـذي وقاه بيـده، ثمّ ما الّـذي ألزمنـا وأوجب علينا أن نلعن أحداً من المسلمين أو نبرأ منه، وأي ثـواب في اللعنة والبراءة، إنّ الله تعـالى لا يقول يـوم القيـامة للمكلّف لِمَ لَمْ تَلعـن؟ بل يقول لـه: لِمَ لعنت؟ ولو انّ إنسانـاً عاش عمره كلّه لم يلعن إبليس لم يكن عـاصياً ولا آثماً، ولو جعل الإنسان عـوض اللعنة استغفر الله كـان خيراً له؛ ثمّ كيف يجوز للعـامة أن تدخل نفسها في أُمـور الخاصة؟ وأُولئك قوم كانوا أُمراء هـذه الأُمّة وقادتها، ونحن اليوم في طبقة سافلة جـدّاً عنهم، فكيف يحسن بنا التعرض لذكرهم؟ أليس بقبيح من الرعية أن تخوض في دقـائق أُمور الملك وأحواله، وشؤونـه التي ترى بينه و بين أهله وبني عمـه ونسائه ومراديه؟ وقـد كان رسول اللهﷺ صهراً لمعاوية، وأُخته أُمّ حبيبة تحته، فـالأدب أن تحفظ أُمّ حبيبة وهي أُمّ المؤمنين في أخيها، وكيف يجوز أن يلعن من جعل بينـه و بين رسول اللهﷺ مودة، أليس المفسّرون كلّهم قـالوا: هذه الآية نزلت في أبي سفيان وهي قوله تعالى: ﴿**عَسَى اللهُ أَنْ يَجعلَ بَيْنَكُمْ وبَيْنَ الَّذِينَ عادَيْتُمْ مِنْهُمْ مَودّة**﴾[١]، وكان ذلـك مصاهـرة رسول اللهﷺ أبا سفيان وتـزوجه ابنته... على أنّ جميع مـا تنقله الشيعة من الاختلاف بينهم والمشـاجرة لم يثبت، ولم يكن القوم إلاّ كبني أُمّ واحـدة، ولم يتكدر بـاطن أحد منهم على صـاحبه قط، ولا وقع بينهم اختلاف ولا نزاع...» . انتهى كلام البصري.

---

١. الممتحنة:٧.

نقد العالم الزيدي رأي الحسن

قال: ما هذا نصّه: «لولا انّ الله تعالى أوجب معاداة أعدائه، كما أوجب موالاة أوليائه، وضيّق على المسلمين تركها، إذ دلّ العقل عليها، وأوضح الخبر عنها، يقول سبحانه: ﴿ لا تَجِدُ قَوْماً يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوم الآخِرِ يُوادُّونَ مَنْ حادَّ اللهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كانُوا آباءهُمْ أَوْ أَبْناءهُمْ أَوْ إِخْوانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ﴾[١] و قوله تعالى: ﴿لاَ تَتَوَلَّوْا قَوْماً غَضِبَ اللهُ عَلَيْهِمْ ﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿ وَلَوْ كانُوا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالنَّبِيِّ وَمٰا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مَا اتَّخَذُوهُمْ أَوْلِياء ﴾.[٣]

ولإجماع المسلمين على أنّ الله تعالى فرض عداوة أعدائه، وولاية أوليائه وانّ البغض في الله واجب، والحبّ في الله واجب... لما تعرضنا لمعاداة أحد من الناس في الدين، ولا البراءة منه، ولكانت عداوتنا للقوم تكلّفاً، ولو قلنا: إنّ الله عزّ وجلّ يعذرنا إذا قلنا: يا رب غاب أمرهم عنّا فلم يكن لخوضنا في أمر قد غاب عنّا معنى، لاعتمدنا على هذا العذر وواليناهم ولكنا نخاف أن يقول سبحانه لنا: إن كان أمرهم قد غاب عن أبصاركم فلم يغب عن قلوبكم وأسماعكم، قد أتتكم به الأخبار الصحيحة التي بمثلها ألزمتم أنفسكم الإقرار بالنبيﷺ وموالاة من صدقه، ومعادة من عصاه وجحده، وأمرتم بتدبّر القرآن، وما جاء به الرسول، فهلا حذرتم من أن تكونوا من أهل هذه الآية القائلين غداً:﴿رَبَّنٰا إِنّا أَطَعْنٰا سَادَتَنا وَكُبَراءَنا﴾.[٤]

---

١. المجادلة:٢٢.

٢. الممتحنة:١٣.

٣. المائدة:٨١.

٤. الأحزاب:٦٧.

فأمّا لفظة اللعن فقد أمر الله بها وأوجبها ألا ترى قوله تعالى: ﴿أُولئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللاّعِنُون﴾[١] فهو إخبار معناه الأمر، كقوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ﴾[٢]،وقد لعن الله تعالى الغاصبين بقوله: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرائِيلَ عَلىٰ لِسانِ داودَ﴾[٣]، وقوله: ﴿إِنَّ الَّذينَ يُؤْذُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللهُ فِي الدُّنْيا وَالآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذاباً مُهِيناً﴾[٤]، وقوله: ﴿مَلْعُونِينَ أَيْنَما ثُقِفُوا أُخِذُوا وَقُتِّلُوا تَقْتِيلاً﴾.[٥] وقال الله لإبليس: ﴿وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِي إِلىٰ يَوْمِ الدِّين﴾[٦] و قال: ﴿إِنَّ اللهَ لَعَنَ الْكافِرِينَ وَأَعَدَّ لَهُمْ سَعِيراً﴾.[٧]

فأمّا قول من يقول: أي ثواب في اللعن؟ وانّ الله تعالى لا يقول للمكلف: لِمَ لَمْ تلعن؟ بل قد يقول له: لِمَ لعنت؟ وانّه لو جعل مكان لعن الله فلاناً اللّهمّ اغفر لي لكان خيراً له، ولو انّ إنساناً عاش عمره كله ولم يلعن إبليس لم يؤاخذ بذلك... فكلام جاهل لا يدري ما يقول، اللعن طاعة لله، ويستحقّ عليها الثواب إذا فعلت على وجهها، وهو أن يلعن مستحق اللعنة لله وفي الله، لا في المعصية والهوى، لأنّ الشرع قد ورد بها في نفي الولد، ونطق بها القرآن، وهو أن يقول الزوج في الخامسة«انّ لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين» فلو لم يكن الله تعالى يريد أن يتلفظ عباده بهذه اللفظة، لما جعلها من معالم الشرع ولما كررها في كثير من كتابه العزيز.

---

١. البقرة:١٥٩.
٢. البقرة:٢٢٨.
٣. المائدة:٧٨.
٤. الأحزاب:٥٧.
٥. الأحزاب:٦١.
٦. ص:٧٨.
٧. الأحزاب:٦٤.

لعن بعضهم بعضاً

ودعم كلامه بكثير من الحجج القاطعة، وأضاف بعد ذلك يقول: «وقد كان كثير من الصحابة يلعن عثمان وهو خليفة، منهم: عائشة كانت تقول: اقتلوا نعثلاً».[1] لعن الله نعثلة، ومنهم: عبد الله بن مسعود، وقد لعن معاوية علي بن أبي طالب، وابنيه حسناً وحسيناً وهم أحياء يرزقون في العراق، وهو يلعنهم في الشام على المنابر، ويقنت عليهم في الصلوات، وقد لعن أبو بكر وعمر سعد بن عبادة وهو حي، وبرئا منه، وأخرجاه من المدينة إلى الشام، ولعن عمر خالد بن الوليد لمّا قتل مالك بن نويرة، ومازال اللعن ماشياً في المسلمين إذا عرفوا من الإنسان معصية تقتضي اللعن والبراءة.

ولو كان حفظ شخص معتبراً من أجل أبيه لوجب أن يحفظ الصحابة في أولادهم فلا يلعنوا، فيجب أن لا يلعن عمر بن سعد قاتل الحسين من أجل أبيه ـ سعد ـ ولا يلعن يزيد من أجل أبيه معاوية، ويزيد هو صاحب واقعة الحرة، وقاتل الحسين، وأن يحفظ عمر بن الخطاب في عبيد الله ابنه قاتل الهرمزان، والمحارب علياً في صفين.

ولو كان الإمساك عن عداوة من عادى الله من أصحاب محمّد رسول الله من حفظ رسول الله في أصحابه، ورعاية عهده وعقده لم نعادهم ولو ضربت رقابنا بالسيوف، ولكن محبة رسول الله ﷺ لأصحابه ليست كمحبة الجهال الذين يضع أحدهم حجته لصاحبه مع المعصية، وإنّما أوجب رسول الله محبة أصحابه لطاعة

---

١. تاريخ الطبري: ٤/ ٤٥٩؛ الكامل: ٣/ ٢٠٦؛ النهاية لابن الأثير: ٥/ ٨٠؛ تذكرة الخواص: ٦٤ و ٦٦؛ الفتوح: ٢/ ٢٤٩ـ ٢٥٥.

الله فإذا عصوا الله وتركوا ما أوجب محبتهم، فليس عند رسول الله محاباة في ترك لزوم ما كان عليه في محبتهم.

سيرة رسول الله في الأعداء والأولياء

لقد كان رسول الله ﷺ يحب أن يعادي أعداء الله ولو كانوا عترته كما يحب أن يوالي أولياء الله ولو كانوا أبعد الخلق نسباً منه، والشاهد على ذلك إجماع الأُمّة على أنّ الله تعالى أوجب عداوة من ارتد بعد الإسلام، وعداوة من نافق وإن كان من أصحاب رسول الله، وانّ رسول الله هو الذي أمر بذلك ودعا إليه، فقد أوجب قطع يد السارق، وضرب القاذف، وجلد البكر إذا زنت، وإن كان من المهاجرين والأنصار.

ألا ترى أنّه قال: لو سرقت فاطمة لقطعت يدها وهي ابنته الجارية مجرى نفسه لم يحابها في دين الله ولا راقبها في حدود الله، وجلد أصحاب الإفك وفيهم سطح بن اثاثة وكان من أهل بدر، فلو كان محل أصحاب رسول الله ﷺ أن لا يعادون إذا عصوا الله ولا يذكرون بالقبيح لأجل اسم الصحبة لكان كذلك صاحب موسى المسطور ثناؤه في القرآن لمّا اتّبع هواه فانسلخ عمّا أُوتي من الآيات، قال سبحانه: ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾[1]، ولكان ينبغي محل عبدة العجل من أصحاب موسى عليه السلام هذا المحل، لأنّ هؤلاء كلهم قد صحبوا موسى رسولاً جليلاً من رسل الله تعالى، ولو كانت الصحابة تعرف هذه المنزلة لالتزمت به مع أنّ الأمر على خلاف ذلك، فهذا علي وعمار وأبو الهيثم بن التيهان، وخزيمة بن ثابت، وجميع من كان مع علي

١. الأعراف: ١٧٥.

من المهاجرين والأنصــار لم يروا ذلك، فلم يتغافلوا عن طلحـة والزبير حتّى فعلوا بهما وبمن معهما ما يفعل بالشراة في عصرنا، وهذا طلحة والزبير وعائشة ومن كان معهم وفي جـانبهم لم يروا أن يمسكـوا عن علي حتّى قصـدوا له وحـاربوه، وهـذا معاوية وعمرو لم يريا علياً بـالعين التي يرى بها العامي صديقه أو جاره ولم يقصرا دون ضرب وجهه بالسيف، ولعنه ولعن أولاده، وكلّ مـن كان حياً من أهله، وقتل أصحابه، وقد لعنهما هو أيضاً في الصلاة المفروضة ولعن معهما أبا الأعور السلمي وأبا موسى الأشعري، وكلاهما من الصحابة، وهذا سعد بن أبي وقاص ومحمد بن سلمة وأُسامة بن زيد وسعد بن عمرو بن نفيل وعبد الله بن عمر وحسان بن ثابت وأنس بن مالك لم يـروا أن يقلدوا علياً في حرب طلحـة، ولا طلحة في حرب علي، وطلحة والزبير بإجماع المسلمين أفضل من هؤلاء المعدودين، لأنّهم زعموا أنّهم قد خافـوا أن يكون علي قد غلط و زل في حـربهما، وخافـا أن يكونا قـد زلا وغلطا في حرب علي، وهـذا عثمان قد نفى أبـا ذر إلى الربـذة كما يفعل بأهل الخنا والـريب، وهذا عمار وابن مسعود تلقيا عثمان بما تلقياه بـه لما ظهر لهما بزعمهما منه ما وعظاه لأجله، ثمّ فعـل عثمان ما تناهى إليكم، ثـمّ فعل القوم بعثمان ما قـد علمتم وعلم الناس كلهم، وهـذا عمر يقول: في قصـة الزبير بن العوام لما استأذنـه في الغزو إنّي ممسك ببـاب هذا الشعـب أن يتفرق أصحـاب محمـد في الناس فيضلـوهم... ولا أنكر الناس على عمر هذا القول، ولا أنكروا على عثمان دوس بطن عمار، ولا كسر ضلع أبي مسعود، ولا على عمار و ابن مسعود ما تلقيا به عثمان كإنكار العامة اليوم الخوض في حديث الصحابـة، ولا اعتقدت الصحابة في أنفسها ما تعتقـده العامة فيها، اللّهمّ إلاّ أن يزعموا أنّهم أعرف بحق القوم منهم، وهذا علي والعباس مازالا على كلمة واحـدة يكذبان الروايـة «نحن معاشر الأنبياء لا نـورث» ويقولان: انّها

مختلقة، قالا: وكيف كان النبيﷺ يعرّف هذا الحكم غيرنا ويكتمه عنا ونحن الورثة، ونحن أولى الناس بأن يؤدى هذا الحكم إلينا.

وهذا عمر بن الخطاب يشهد لأهل الشورى أنّهم النفر الذين توفّي رسول الله ﷺ وهو عنهم راض، ثمّ يأمر بضرب أعناقهم إن أخّروا فصل حال الإمامة بعدأنثلبهم، وقال في حقهم ما لو سمعه اليوم من قائل لوضعت ثوبه في عنقه سحبا إلى السلطان، ثمّ شهدت عليه بالرفض واستحلت دمه، فإن كان الطعن على بعض الصحابة رفضاً فعمر بن الخطاب أرفض الناس، وإمام الروافض كلّهم، وقد شاع واشتهر قول عمر: «كانت بيعة أبي بكر فلتة وقى الله المسلمين شرّها فمن عاد لمثلها فاقتلوه»، وهذا طعن في العقد وقدح في البيعة الأصلية، ثمّ ما نقل عنه في ذكر أبي بكر في خلواته قوله عن عبد الرحمن ابنه: إنّه دويبة سوء، وهو خير من أبيه، ثمّ عمر القائل في سعد بن عبادة رئيس الأنصار وسيدها: اقتلوا سعداً قتل الله سعداً اقتلوه فانّه منافق، وقد شتم أبا هريرة وطعن في روايته، وشتم خالد بن الوليد، وطعن في دينه، وحكم بفسقه، وبوجوب قتله، وخون عمرو بن العاص، ومعاوية بن أبي سفيان، ونسبهما إلى سرقة مال الفيء واقتطاعه، وكان سريعاً إلى المساءة، كثير الجبة والشتم والسب لكلّ أحد، وقلّ أن يكون في الصحابة من سلم من معرة لسانه ويده ولذلك أبغضوه، وملوا أيامه مع كثرة الفتوح فيها، فهلا احترم عمر الصحابة كما تحترمهم العامة، إمّا أن يكون عمر مخطئاً، وإمّا أن تكون العامة على خطأ.

الصحابة كسائر الناس

إنّ غرضنا الذي يجري بكلامنا أن نوضح أنّ الصحابة قوم من الناس لهم ما

للناس، وعليهم ما عليهم، من أساء منهم ذممناه، ومن أحسن منهم حمدناه وليس لهم على غيرهم من المسلمين كثير فضل إلاّ بمشاهدة الرسولﷺومعاصرته لا غير، بل ربما كانت ذنوبهم أفحش من ذنوب غيرهم، لأنّهم شاهدوا الاعلام والمعجزات، وقد قرب اعتقادهم من الضرورة، ونحن لم نشاهد ذلك فكانت عقائدنا محض النظر والفكر، وهي معرضة للشكوك والشبه، فمعاصينا أخف لأنّنا أعذر.

ثمّ نعود إلى ما كنّا فيه، فنقول: هذه عائشة أُمّ المؤمنين خرجت بقميص رسول اللهﷺ وهي تقول: هذا قميص رسول اللهﷺ لم يبل وعثمان قد أبلى سنّته. اقتلوا نعثلاً قتل الله نعثلاً، ثمّ لم ترض بذلك حتى قالت: أشهد أنّ عثمان جيفة على الصراط غداً... فمن الناس من يقول: روت بذلك خبراً، ومن الناس من يقول: موقوف عليها، وبدون هذا لو قاله إنسان اليوم يكون عند العامة زنديقاً، ثمّ قد حصر عثمان، حصره أعيان الصحابة فما كان أحد ينكر ذلك ولا يعظمه، و لا يسعى في إزالته، وإنّما أنكر على المحاصرين رجل كما علمتم من وجوه أصحاب رسول اللهﷺ ثمّ من أشرافهم، ثمّ أقرب إليه من أبي بكر وعمر، وهو مع ذلك إمام المسلمين، والمختار منهم للخلافة وهو الإمام علي.

فإن كان القوم قد أصابوا فإذن ليست الصحابة في الموضع الذي وضعتهم به العامة، وإن كان ما أصابوا فهذا هو الذي نقول: من أنّ الخطأ جائز على آحاد الصحابة كما يجوز على آحادنا، ولسنا نقدح في الإجماع ولسنا ندعي إجماعاً حقيقياً على قتل عثمان، وإنّما نقول: إنّ كثيراًمن المسلمين فعلوا ذلك، والخصم يسلم أنّ ذلك كان خطأ ومعصية، فقد سلم أنّ الصحابي يجوز أن يخطئ ويعصي وهو المطلوب.

من أُنكِرَ عليهم من الصحابة

وهذا المغيرة بن شعبة، وهو من الصحابة ادّعي عليه الزنا وشهد عليه قوم بذلك، فلم ينكر ذلك عمر، ولا قال: هذا محال وباطل، لأنّ هذا صحابي من صحابة رسول الله ﷺ ولا يجوز عليه الزنا، وهلا أنكر عمر على الشهود، وقال لهم: ويحكم هلا تغافلتم عنه، فإنّ الله قد أوجب الإمساك عن مساوئ أصحاب رسول الله ﷺ وأوجب الستر عليهم، وهلا تركتموه لرسول الله ﷺ في قوله: «دعو إليّ أصحابي» ما رأينا عمر إلاّ قد أنصت لسماع الدعوى، وإقامة الشهادة وأقبل يقول: يا مغيرة ذهب ربعك، ذهب نصفك، يا مغيرة ذهب ثلاثة أرباعك حتّى اضطرب الرابع فجلد الثلاثة، وهلا قال المغيرة لعمر: كيف تسمع قول هؤلاء، وليسوا من الصحابة، وأنا من الصحابة ورسول الله ﷺ قد قال: «أصحابي كالنجوم بأيّهم اقتديتم اهتديتم» ما رأيناه قال ذلك، بلى استسلم لحكم الله تعالى.

وهاهنا من هو أمثل من المغيرة وأفضل قدامة بن مضعون لما شرب الخمر في أيّام عمر فأقام عليه الحدّ، وهو رجل من علية الصحابة ومن أهل بدر المشهود لهم بالجنة، فلم يرد عمر الشهادة، ولا درأ عنه الحدّ لعلمه أنّه بدري، ولا قال: نهى رسول الله عن ذكر مساوئ أصحابه.

وقد ضرب عمر أيضاً ابنه الحدّ فمات، وكان ممّن عاصر رسول الله، ولم تمنعه معاصرته له من إقامة الحدّ عليه... وهذا علي عليه السلام قال: ما حدثني أحد بحديث عن رسول الله إلاّ استحلفته عليه، أليس هذا اتهاماً لهم بالكذب وما استثنى أحداً من المسلمين إلاّ أبا بكر ـ على ما ورد في الخبر ـ و قد صرح غير مرّة بتكذيب أبي هريرة، وقال: لا أحد أكذب من هذا الدوسي على رسول الله ﷺ، وقال أبو بكر في

مرضه الذي توفي فيه: «وددت أنّي لم أكشف بيت فاطمة ولو كان أغلق على حرب»، فندم والندم لا يكون إلاّ عن ذنب، ثمّ ينبغي للعاقل أن يفكر في تأخر علي عن بيعة أبي بكر ستة أشهر إلى أن ماتت فاطمة سلام الله عليها، فإن كان مصيباً فأبو بكر على الخطأ في انتصابه للخلافة، وإن كان مصيباً فعلي على الخطأ في تأخره عن البيعة وحضور المسجد.

وقال أبو بكر في مرضه للصحابة: فلما استخلفت عليكم خيركم في نفسي ـ يعني عمر ـ فكلكم ورم أنفه، يريد أن يكون الأمر له، لما رأيتم الدنيا قد جاءت، أما والله لتتخذن ستائر الديباج ونضائد الحرير.. أليس هذا طعناً في الصحابة وتصريحاً بنسبتهم إلى الحسد لعمر لمّا نص عليه بالعهد؟! وقال له طلحة لمّا ذكر عمر للأمر: ما ذا تقول: لربك إذا سألك عن عباده وقد وليت عليهم فظاً غليظاً، فقال أبو بكر: اجلسوني أبالله تخوفني إذا سألني قلت وليت عليهم خير أهلي، ثم شتمه، فهل قول طلحة إلاّ طعن في عمر؟! وهل قول أبي بكر إلاّ طعن في طلحة؟!

وسيتعرض العالم الزيدي إلى تأييد ما ذهب إليه بكثير من الأحداث التاريخية التي عرضت لطعن بعض الصحابة لبعضهم الأمر الذي يدلّ بوضوح على ضحالة ما قيل من عدالة الصحابة أجمعين اكتعين، وأضاف الزيدي قائلاً:

حديث أصحابي كالنجوم وضعه الأمويّون

«وكيف يصحّ أن يقول رسول الله ﷺ: أصحابي كالنجوم بأيّهم اقتديتم اهتديتم». و لا شبهة انّ هذا يوجب أنّ أهل الشام وصفين على هدى، وأن يكون أهل العراق أيضاً على هدى، وأن يكون قاتل عمار بن ياسر مهتدياً، وقد صحّ

الخبر الصحيح أنّه ﷺ قال لـه: تقتلك الفئة الباغية، وقال الله في القرآن: ﴿فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللهِ﴾[1] ومن يفارق أمر الله تعالى لا يكون مهتدياً، وكان يجب أن يكون بسر بن أرطاة الذي ذبح ولدي عبيد الله بن العباس الصغيرين مهتدياً لأنّ بسراً من الصحابة، وكان يجب أن يكون عمرو بن العاص ومعاوية اللذين كانا يلعنان عليّاً في أدبار الصلاة وولديه مهتدين، وقد شذ بعض الصحابة فشرب الخمر وزنا كابن محجن الثقفي، فمن اقتدى به يكون مهتدياً ولا شبهة انّ هذا الحديث موضوع من موضوعات العصابة الأموية التي نصرت الأمويين بوضعها للأحاديث.

وذكر الزيدي بعض الأحاديث الموضوعة ثمّ قال:

فأمّا ما ورد في القرآن من قوله تعالى: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ﴾[2] وقوله سبحانه: ﴿ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ ... ﴾[3]، وقول النبيّ ﷺ «إنّ الله اطّلع على أهل بدر»، إن كان الخبر صحيحاً فانّه مشروط بسلامة العاقبة، ولا يجوز أن يخبر الحكيم مكلفاً غير معصوم بأن لا عقاب لـه فليفعل ما شاء.

ومن أنصف وتأمّل أحوال الصحابة وجدهم مثلنا يجوز عليهم ما يجوز علينا، ولا فرق بيننا و بينهم إلاّ الصحبة لا غير فإنّ لها منزلة وشرفاً ولكن لا إلى حد يمتنع على كلّ من رأى رسول الله ﷺ وصحبه يوماً أو شهراً أو أكثر من ذلك أن لا يخطئ و يزل، وأضاف الزيدي قائلاً:

---

١. الحجرات:٩.
٢. الفتح:١٨.
٣. الفتح:٢٩.

ومن الذي يجترئ على القول بأنّ أصحاب محمّد ﷺ لا تجوز البراءة من أحدهم و إن أساء وعصى بعد قول الله تعالى لنبيه: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾[1]، وبعد قوله سبحانه: ﴿قُلْ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾[2]،وبعد قوله عزّ وجلّ: ﴿فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلاَ تَتَّبِعِ الْهَوىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ﴾[3].[4]

حصيلة البحث: أنّ الصحابة كبقية المسلمين يصيبون ويخطئون، وفيهم العدول والمجروحون، وأنّ الحكم بعدالتهم أجمعين حكم لا تساعد عليه الأدلة العلمية، والوثائق التاريخية.

والحمد لله الذي بنعمته تتمّ الصالحات

١. الزمر:٦٥.

٢. الأنعام:١٥.

٣. ص:٢٦.

٤. الدرجات الرفيعة للسيد علي المدني، صاحب سلافة العصر في أعيان أهل العصر(المتوفّى عام ١١١٨) : ١١ـ٣٢.

فهرس محتويات الكتاب

***

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

***

الموضوع	الصفحة
الفصل الخامس	
رؤية الله سبحانه	

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة